

العدد الخمسون – أبريل 2024 APRIL-AVRIL 2024 N° 50

AL-MUKHATABAT

المخاطبات

LOGIQUE - ÉPISTÉMOLOGIE - ARTS - TECHNOLOGIE - SCIENCES SOCIALES

منطق - إبستمولوجيا - فنون - تكنولوجيا - علوم اجتماعية

LOGIC - EPISTEMOLOGY - ARTS - TECHNOLOGY - SOCIAL SCIENCES

Hassan ELBAHI

Les identités et le commun de l'humanité

Denis Vernant

Des paradoxes de l'implication à la protologie de l'In/compatibilité

François-Igor PRIS

On "Agential Realism" and Ontology of Quantum Mechanics

Leila BARHOUMI

Vie et mort du langage : les jeux du langage dans la philosophie de Wittgenstein

Fabrice PATAUT

Traduire les constantes logiques

Mostafa YOUNESIE

Questions of « Proper Names » in Philo's *De mutatione nominum*

Mohamed CHKIF

Le sens logique de l'Être et le statut ontologique de l'existant chez Al-Farabi

Imen MRAD

Identité Culturelle tunisienne : Poterie Chemla et Carreaux céramique Sidi Kacem Jilizi

Mouldi EZDINI

Approche philosophique de l'esprit salafiste : perspective géopolitique

Nour Yaqin RAHAL-GHERBI

Le statut de la logique floue entre l'indétermination du réel et l'ambiguïté du langage

Mohammed ERIOUICHE

Les axiomes et leur rôle dans la structure d'*Usul El-Fiqh*

Hammadi LTIFI

L'argumentation fallacieuse dans le discours accusateur d'athéisme

Belgacem KRISSAANE

Démocratie délibérative : consensus ou coopération ?

Mohamed FOUZY & Moncif DAOUDI

Logic without Truth (Traduction)

AL-MUKHATABAT

Peer-reviewed, quarterly, and trilingual, *Al-Mukhababat* publishes articles in Logic, Epistemology, Arts, Technology and social sciences. The journal aims to familiarize more readers with the subtleties of scientific thought and to encourage epistemological and logically argued approaches to the treatment of ethical, social, political, aesthetic, linguistic, cognitive, anthropological, educational, religious, and metaphysical questions, as a basis for establishing a genuine and fruitful dialogue between different cultures. Articles are to be submitted anonymously to two members of the journal's scientific committee for evaluation. By sending a manuscript to the journal, the author authorizes its publication. The article should be sent in docx and pdf formats, should not exceed 30 pages (notes and bibliography included), and should be accompanied by an abstract in English and French. The article will remain the full property of the author. The author will be notified of the committee's decision within six months of its submission.

المخطابات

مجلة فصلية محكمة وثلاثية اللغات (العربية والإنجليزية والفرنسية) تنشر المقالات الجيدة ذات الصلة بالمنطق والإبستمولوجيا والفنون والتكنولوجيا والعلوم الاجتماعية. وعلى الباحث أن يزود المجلة بنسخة من بحثه على عنوانها الإلكتروني والذي لا يجب أن يتعدى 30 صفحة (باحساب الهوامش والبيبلوغرافيا) مع ملخص له وترجمته إلى الإنجليزية والفرنسية. يتم عرض البحوث على نحو سري على محكمين اثنين من المختصين المنتمين إلى الهيئة العلمية ويعني إرسال نسخة منه السماح للمجلة بنشره. ويتم ابلاغ صاحب المقالة بقرار الهيئة العلمية للمجلة في أجل لا يتعدى ستة أشهر. وتبقى حقوق البحث محفوظة بصورة كلية لصاحبها، وتهدف المجلة لتعريف قرائها بمميزات التفكير العلمي وتشجيع النهج المنطقي والحجائي والإبستمولوجي في مقاربة مختلف المسائل الأخلاقية والاجتماعية والسياسية والجمالية واللغوية والإبستمولوجية والأنثروبولوجية والتعليمية والدينية والميتافيزيقية الخ كأساس لإقامة حوار حقيقي ومثمر بين الثقافات المتعددة.

AL-MUKHATABAT

Revue à comité de lecture, trimestrielle et trilingue, *Al-Mukhababat* publie des articles de logique, d'épistémologie, d'arts, de technologie et de sciences sociales. Les articles sont soumis de façon anonyme à deux membres du comité scientifique de la revue pour leur évaluation. L'envoi d'un document à la revue signifie que l'auteur autorise sa publication. L'article, qui reste la propriété pleine de son auteur, doit être envoyé sous format docx et PDF, ne dépassant pas 30 pages (notes et bibliographie incluses), accompagné d'un résumé en anglais, en arabe et en français. L'auteur sera notifié de la décision du comité de lecture dans un délai de 3 mois. La Revue vise à familiariser davantage les lecteurs aux subtilités de la pensée scientifique et à favoriser les approches et les méthodes logiques, argumentatives et épistémologiques dans le traitement des divers problèmes qui touchent la connaissance de façon générale, comme base pour instaurer un dialogue authentique et fructueux entre les cultures du monde.

Revue trimestrielle, trilingue (Français-Arabe-Anglais), à comité de lecture pour la logique, l'épistémologie, les arts, la technologie et les sciences sociales

مجلة فصلية محكمة تنشر البحوث ذات الصلة بالمنطق والأبستمولوجيا والفنون والتكنولوجيا والعلوم الاجتماعية باللغات العربية والفرنسية والانجليزية

Quarterly, trilingual (English-Arabic-French), peer-reviewed Journal for logic, epistemology, arts, technology, and social sciences

Fondateur et Rédacteur-en-chef

Hamdi MLIKA (Université de Kairouan) mlika_hamdi@yahoo.fr

Comité de rédaction

Moulay Merouane ALAOUI (Université Hassan 1^{er}, ESEF Berrechid)

Valeria ARGIOLAS (Université Aix-Marseille)

Said BENTAJAR (Université de Casablanca)

Christene D'ANCA (University of California, Santa Barbara)

Haytham EL-SAYED (Egypt-Japan University of Science and Technology)

Mona FRIKHA-ELLEUCH (Sfax University)

Daniel Lucian GALATANU (Université Dunarea de Jos de Galati)

Hafid ISMAÏLI ALAOUI (Sharjah University)

Lahcen LYASMINI (Université de Rabat)

Ikram MASMOUDI (University of Delaware)

Daniele MEZZADRI (UAE University, Al Ain)

Farhat MLAYEH (Inspecteur de l'Éducation nationale, Tunisie. Paix à son âme. Décédé le 06 mai 2021)

Salah OSMAN (Menofia University)

Khaled QUTB (Qatar University)

Anne-Françoise SCHMID (Mines ParisTech)

Sidina SIDATIE (ENS, Nouakchott)

Denis VERNANT (Université de Grenoble-Alpes)

Samuel C. WHEELER (University of Connecticut)

Farid ZIDANI (University Alger 2)

Courriel : revuealmukhatabat@gmail.com

Toute correspondance doit être adressée au rédacteur-en-chef. Les opinions exprimées dans les articles de cette revue n'engagent que la responsabilité de leurs auteurs.

ISSN 1737-6432

Scientific Board **الهيئة العلمية** Comité scientifique

Mohammed Aballagh (Université Mohammed V-Agdal),
Mohammed Abattouy (Université Mohammed V- Agdal),
Maher Abdel Kader Mohamed Ali (Alexandria University),
Hédia Abdelkefi (Université de Tunis El Manar),
Samir Abuzaid (Engineering Consultant, Cairo),
Asad Q. Ahmed (University of California at Berkeley),
Abdesslem Aissaoui (Université de la Manouba),
Mongia Arfaa (Université de Carthage),
Abderrazak Bannour (Université de Tunis),
Foued Ben Ahmed (Al-Qurawiyyine University, Rabat),
Hourya Benis Sinaceur (CNRS, France),
Ali Benmakhlouf (Université Paris 13),
Marouan Ben Miled (ENIT, Université de Tunis),
Zoubaida Mounya Ben Missi (ENS Constantine),
Azlarabe Lahkim Bennani (Université Dhar Mehraz-Fès),
Paul Boghossian (New York University),
Pierre Cassou-Noguès (Université Paris 8),
Annalisa Coliva (Università degli studi di Modena e Reggio Emilia),
Tim Crane (University of Cambridge),
Bahaa Darwish (Minia University),
Bernard D’Espagnat † (CERN Université Paris-sud 11),
Jean Dhombres (Centre Koyré, EHESS-Paris),
Viviane Durant-Guerrier (Université de Montpellier),
Hassan Elbahi (Université Ibn Tofail, Kénitra),
Yomna Elkoly (Université du Caire),
Nejib Elhassadi (Université de Benghazi),
Pascal Engel (EHESS-Paris),
Miguel Espinoza (Université de Strasbourg),
Nicholas Fillion (Université Simon Fraser),
Luciano Floridi (Oxford University),
Maria Carla Galavotti (Université de Bologne),
Béatrice Godart-Wendling (HTL, UMR 7597, CNRS, Université Paris Diderot),
Peter Graham (University of California at Riverside),
Franck Griffel (Yale University),
Mohamed Ali Halouani (Université de Sfax),
Djamel Hamoud (Université de Constantine),
Mirja Hartimo (Helsinki University),
Ahmad Hasnaoui (CNRS-Paris),
Ali Hosseinkhani (Allameh Tabatabai University),
Gilbert Hottois † (Académie Royale de Belgique),
Salah Ismaïl (Cairo University),
Dale Jacquette † (Universität Bern),
Angèle Kremer-Marietti † (Université de Picardie),
Henrik Lagerlund (University of Western Ontario),
Alain Lecomte (Université Paris 8),

Muhammad Legenhausen (University of Qom),
Øystein Linnebo (Oslo University),
Michael Lynch (University of Connecticut),
Paolo Mancosu (University of California, Berkeley),
Mathieu Marion (Université du Québec à Montréal),
Michele Marsonet (University of Genoa),
Jean-Christophe Merle (Vechta University),
Amirouche Moktefi (IRIST-Strasbourg, Archives Poincaré, Nancy),
Olivera Z. Mijuskovic (Centro studi strategici “C. de Cristoforis-CESTUDEC”. A.S.A.M Univ, Rome),
Hany Ali Moubarez (Frei University, Berlin),
Philippe Nabonnand (Université Nancy 2),
Iraj Nikseresht (Teheran University),
Mélika Ouelbani (Université de Tunis),
David Papineau (King’s College, London),
Woosuk Park (Korea advanced Institute of Science and Technology),
Fabrice Pataut (CNRS, Paris),
Michel Paty (Directeur émérite au CNRS, Paris),
Demetris Portides (Chyprus University),
Roger Pouivet (CNRS-Université de Lorraine),
Graham Priest (Melbourne, St Andrews, Graduate Center New York Universities),
Christelle Rabier (EHESS),
Paula Quinon (International Center for formal ontology, Warsaw University of Technology),
Shahid Rahman (Université Lille 3),
Roshdi Rashed (Directeur émérite au CNRS-Paris),
François Recanati (Collège de France),
Nicholas Rescher † (Pittsburgh University),
Manuel Rebuschi (Archives Poincaré),
Jacques Riche (Université catholique de Louvain),
Inès Safi (Chercheuse en Physique quantique, CNRS),
Jean-Michel Salanskis (Université Paris 10),
John R. Searle (University California at Berkeley),
Marco Sgarbi (Université de Venice),
Dan Gabriel Simbotin (Romanian Academy, Iasi),
Peter Simons (Trinity College, Dublin),
Antonia Soulez (Université Paris 8),
Tony Street (Cambridge University),
Jean-Jacques Szczeciniarz (Université Paris 7- Denis Diderot),
Hassan Tahiri (Université de Lisbonne),
Youssef Tibesse (Université Sidi Mohamed Ben Abdallah, Fès),
Claudine Tiercelin (Collège de France, Paris),
Joseph Vidal-Rosset (Archives Poincaré, Nancy),
Bernard Vitrac (Directeur de recherche au CNRS)

Table des Matières فهرس Table of Contents

Hamdi MLIKA (<i>Université de Kairouan</i>) : Présentation du Numéro 50/ Avril-Juin 2024.....	7-8
Hassan ELBAHI (<i>Université Ibn Tofail, Kénitra</i>) : Les identités et le trésor commun de l'humanité.....	9-16
Denis VERNANT (<i>Université de Grenoble</i>) : Des paradoxes de l'implication à la protologie de l'in/compatibilité.....	17-27
François-Igor PRIS (<i>Institute of philosophy of the national Academy of Sciences of Belarus</i>) : On « Agential realism » and Ontology of Quantum Mechanics.....	29-34
Leila BARHOUMI (<i>Université de Tunis</i>) : Vie et mort du langage : les jeux de langage dans la philosophie de Wittgenstein.....	35-46
Fabrice PATAUT (<i>CNRS, Sorbonne University UMR 8011 Sciences, Normes, Démocratie</i>) : Traduire les constantes logiques.....	47-57
Mostafa YOUNESIE (<i>Philadelphia, USA</i>) : Questions of "Proper Names" in Philo's <i>De Mutatione Nominum</i>	59-66
Mohamed CHKIF (<i>Université Mohamed I, Maroc</i>) : Sur le sens logique de l'Être et le statut ontologique de l'existant chez Al-Farabi.....	67-77
Imen MRAD (<i>Institut Supérieur des Arts et Métiers, Tataouine</i>) : Identité culturelle tunisienne : Poterie Chemla et carreaux céramiques Sidi Kacem Jilizi.....	79-81
Mouldi EZDINI (<i>Université de Sfax</i>) : Approche philosophique interprétative de la mentalité salafiste : une perspective géopolitique.....	83-100
Nour Yaqin RAHAL GHERBI (<i>Université Batna I</i>) : Le statut de la logique floue entre l'indétermination du réel et l'ambiguïté du langage.....	101-115
Mohammed EROUCHE (<i>Université Mohamed V, Rabat</i>) : Les axiomes et leur rôle dans la structure du <i>Fiqh</i>	117-127
Hammadi LTIFI (<i>Université de Kairouan</i>) : L'argumentation fallacieuse dans le discours accusateur d'athéisme.....	129-142
Belgacem KRISSAANE (<i>Gabès University</i>) : Démocratie délibérative : consensus ou coopération ?.....	143-155
Mohamed FOUZY & Moncif DAOUDI (<i>Université Ibn Tofail, Kenitra</i>) : Logic Without Truth.....	157-180

ÉDITORIAL /N° 50. 2024

Hamdi Mlika

Université de Kairouan

mlika_hamdi@yahoo.fr

Nous publions dans ce numéro 50, le deuxième de l'année 2024, 13 articles et une traduction en arabe d'un texte de logique écrit en anglais.

Hassan Elbahi, de l'université Ibn Tofail à Kenitra, ouvre le volume par un article inédit sur la question des identités nationales et le commun que partagerait l'humanité. Denis Venant, de l'université de Grenoble, s'intéresse à l'implication logique, notamment aux paradoxes qu'elle pose et questionne la possibilité de mettre au jour une sorte de « protologique de l'incompatibilité ». Le physicien biélorusse, François-Igor Pris, continue d'explorer la question du réalisme en s'attaquant cette fois-ci à des considérations relatives à l'ontologie de la mécanique quantique.

Leila Barhoumi, qui a soutenu une excellente thèse à l'université de Tunis sous la direction de l'éminente logicienne tunisienne Mélika Ouelbani, propose de donner des éclairages nouveaux sur la question des jeux de langage dans la philosophie de Wittgenstein à l'aune de la vie et de la mort des langues.

Fabrice Pataut, chercheur au CNRS confirmé, se focalise sur la question de traduire les constantes logiques. Mostafa Younesie, chercheur iranien travaillant dans le domaine de la philosophie médiévale et vivant aux USA, s'intéresse aux questions relatives aux « noms propres » chez le philosophe Philon.

Mohamed Chkif, de l'université Mohamed I au Maroc, revient sur les interactions entre logique et ontologie chez Al-Farabi. L'auteur y aborde les relations complexes et multiples entre ces deux grands domaines de la pensée philosophique. L'article procède par analyse mais aussi par comparaison. Il se termine sur la mise au clair des spécificités de l'approche farabienne par rapport à un philosophe comme Kant par exemple.

Imen Mrad, de l'Institut Supérieur des arts et Métier de Tataouine, ville de notre cher regretté Farhat Mlayeh, aborde quelques traits de l'identité culturelle tunisienne à travers une étude sur la poterie et les céramiques. Notre collègue de l'université de Sfax, Mouldi Ezdini, nous fait part de son analyse de la mentalité salafiste dans les termes d'une perspective géopolitique.

La logicienne Nour Yaqin Rahal Gherbi, de l'université Batna I en Algérie, explore la nature du rapport que la logique floue entretient avec le réel et le langage. Mohammed Erouiche, de l'université Mohamed V à Rabat, s'intéresse d'un point de vue actionnel à la structure axiomatique du *Fiqh*. Hammadi Ltifi, de l'université de Kairouan, tente avec beaucoup d'habileté de démasquer les arguments fallacieux du discours accusateur d'athéisme, *takfiri*.

Belgacem Krissane, de l'université de Gabès en Tunisie, formule une question décisive dans la sphère de la pensée politique contemporaine et qui se rapporte à la démocratie délibérative : serait-elle basée sur le consensus ou bien sur la coopération ?

Le volume se termine par une traduction en arabe d'un article en anglais co-écrit par Carlos E. Alchourron et Antonio A. Martino. Ce texte traduit par deux chercheurs appartenant à l'Université Ibn Tofail de Kenitra au Maroc, Mohamed Fouzy et Moncif Daoudi porte le titre paradoxal de : « Logique sans vérité ».

Nous ferons paraître au prochain numéro, à savoir le 51, les actes d'un colloque qui s'est tenu à l'Institut Supérieur des langues appliquées de Moknine en Tunisie sur le thème de : Identité et Communication. De son côté, le numéro 52, qui bouclera l'année 2024, sera multiple et contiendra des articles inédits qui couvrent les divers axes de la revue.

الهويات والمشارك الإنساني

حدود ورهانات

Les identités et le commun de l'humanité : limites et défis
Identities and the common of Humanity: limits and challenges

Hassan ELBAHI

Université Ibn Tofail, Kenitra

ABSTRACT

Today, cultural conflict is the cornerstone of the world's various conflicts. Accordingly, this case makes us invoke the role of some parties by using various means and methods to corrupt perceived regimes within intellectual systems that are not oriented. This process often begins by seeking to destabilize the conceptual structure of these systems, either by introducing new concepts, confusing the meaning of existing concepts, restricting or divorcing the connotations of certain concepts. All of this is aimed at building concepts designed to impose specific perceptions and behavioral orientations; Convinced that volunteerism begins with a change of mindset, ending with the imposition of the Centre's culture in lieu of that of the margin. Thus, the fundamental objective is to build a single social and cultural model and a unified global value system capable of creating a "global citizen"; suggesting that most future conflicts will pass mainly through the virtual world, artificial intelligence applications, communications, media platforms and various media; Convinced that the conflict would be resolved within the so-called "cultural market". We have become in a world where knowledge has become a force capable of imposing its authority; suggesting that most future conflicts will take place in digital space.

KEYWORDS conflict, system, globalization, center culture, margin culture, conceptual structure, single cultural social model, cultural market, digital space

ملخص

يتضح اليوم أن الصراع الثقافي يعد المحرك الأساس لمختلف النزاعات الدائرة في العالم. وعليه، تجعلنا هذه الدعوى نستحضر الدور الذي تقوم به بعض الأطراف باستخدامها لمختلف الوسائل والأساليب بغية إفساد الأنظمة التصورية داخل المنظومات الفكرية التي تخالفها التوجه. وغالبا ما تبدأ هذه العملية بالسعي إلى زعزعة البنية المفاهيمية لهذه الأنظمة، إما بإدخال مفاهيم جديدة، أو التشويش على معاني مفاهيم موجودة، أو تقييد، أو تطبيق مدلولات مفاهيم معينة. وكل هذا بهدف بناء مفاهيم الغاية منها فرض تصورات معينة وتوجهات سلوكية محددة؛ اقتناعا منها أن التطويع يبدأ بتغيير طرائق التفكير، لينتهي بفرض ثقافة المركز بديلا عن ثقافة الهامش. بالتالي، إن الهدف الأساس هو بناء نموذج اجتماعي وثقافي واحد، ومنظومة قيم عالمية موحدة، قادرة على خلق "مواطن عالمي"؛ بما يوحي بأن معظم النزاعات المستقبلية ستمر بالأساس عبر العالم الافتراضي وتطبيقات الذكاء الصناعي ووسائل الاتصال وعبر منصات التواصل ومختلف وسائل الإعلام؛ اقتناعا أن الصراع سيحسم داخل ما يعرف باسم "السوق الثقافية". فقد أصبحنا في عالم أضحت فيه المعرفة قوة قادرة على فرض سلطتها؛ بما يوحي بأن معظم النزاعات المستقبلية ستدور في الفضاء الرقمي.

كلمات مفتاحية: الصراع، النظام، العولمة، ثقافة المركز، ثقافة الهامش، البنية المفاهيمية، النموذج الاجتماعي

الثقافي الواحد، السوق الثقافية، الفضاء الرقمي

RÉSUMÉ

Aujourd'hui, il est évident que les conflits culturels sont cruciaux pour les divers conflits mondiaux. En conséquence, cette affaire nous fait invoquer le rôle de certaines parties en utilisant divers moyens et méthodes pour corrompre les régimes perçus au sein des systèmes intellectuels qui ne sont pas orientés. Ce processus commence souvent par chercher à déstabiliser la structure conceptuelle de ces systèmes, soit en introduisant de nouveaux concepts, en confondant le sens des concepts existants, en limitant ou en séparant les connotations de certains concepts. Tout cela vise à construire des concepts conçus pour imposer des perceptions et des orientations comportementales spécifiques ; je suis persuadé que le bénévolat débute par un changement de mentalité, se termine par l'adoption de la culture du centre plutôt que celle de la marge. Ainsi, l'objectif fondamental est de construire un modèle social et culturel unique et un système de valeurs global unifié capable de créer un « citoyen global » ; suggérant que la plupart des conflits futurs passeront principalement par le monde virtuel, les applications d'intelligence artificielle, communication, plateformes médiatiques et médias divers ; convaincu que le conflit serait résolu au sein du « marché culturel ». Nous vivons dans un monde où le savoir est devenu une force capable d'imposer son autorité ; ce qui suggère que la plupart des conflits futurs auront lieu dans l'espace numérique.

MOTS-CLES conflit, système, globalisation, culture du centre, culture de la marge, structure conceptuelle, modèle social culturel unique, marché culturel, espace numérique

تقديم

من تجليات العالم المعاصر ظهور دعوى تقول بأن الصراعات المستقبلية ستحسم على المستوى الثقافي والقيمي (السوق الثقافية). الأمر الذي دفع بأصحاب هذا التصور إلى السعي إلى إقامة نظام عالمي جديد يقوم على مواقف تستهدف تنمية البشر. وعليه، أصبحنا نعاين منذ عقود ظهور أنظمة سياسية واقتصادية وثقافية اتخذت شكل بنية فكرية شمولية هدفها بسط نفوذها على الفرد والجماعة؛ مدعية كونية ثقافتها وقيمها وطرائق عيشها. فكانت النتيجة عدم الاعتراف بالآخر وبحقه في الاختلاف وعدم وجود منطقة مشتركة بين المحلي والكوني. هذه الدعوى انطلقت من قناعة مفادها أن بعض الأطراف تمثل ثقافة المركز، وما تبقى يمثل ثقافة الهامش؛ وفي مقابل هذا التوجه نلاحظ ظهور تصور يدعو إلى التعددية والاختلاف، وأن بناء عالم متوازن يتوقف على التعايش في فضاء مشترك يقبل بالتعددية والاختلاف.

وفق ما سلف، يتبين أن التصادم الذي نعاينه اليوم بين تصور يتبنى الكونية (الكلية)، وآخر يدعي المحلية (الخصوصية) يوحي بأن الصدام بين الثقافات والقيم ناتج عن وجود طرف يرى أن ثقافته شمولية، ويعمل على حمل الأطراف الأخرى على اتباعها، رغبا أو رهبا، بشكل جعل الثقافات المحلية عاجزة عن الصمود أمام ثقافة لا تقبل لا التعدد ولا الاختلاف، مما تطلب من الباحثين إعادة النظر في العديد من المقولات والمفاهيم من قبيل الهوية والخصوصية والكونية والحرية والاعتراف والتسامح والعدل والعدالة والدفاع عن النفس والدولة والشر والكائن الحي والقتل والموت.....

أولا: معالم الوضع الراهن

ذهب العديد من الدارسين إلى الجزم بأن الصراع الثقافي والقيمي يعد المحرك الأساس للعديد من النزاعات التي تدور في العالم، بما يوحي بأن الصراعات المستقبلية ستحسم على المستوى الفكري والقيمي. والدليل على ذلك ما نعاينه اليوم من صراع بين توجهين:

أ. التوجه الأول

يدافع هذا التصور بمختلف توجهاته على النظام العالمي الحالي وأحادية التفكير ومنظومة قيم واحدة (عالم الخير في مقابل عالم الشر). وعليه، يسعى النظام العالمي الحالي إلى بناء "مواطن عالمي". هذا الموقف يجعلنا نستحضر الدور الذي تقوم به بعض الأطراف باستخدامها لمختلف الوسائل بغية إفساد الأنظمة الثقافية والقيمية داخل المنظومات الفكرية التي تخالفها التوجه. وغالبا ما تبدأ هذه العملية بالسعي إلى خلخلة البنية المفاهيمية لهذه الأنظمة، إما بإدخال مفاهيم، أو مقولات جديدة، أو التشويش على معاني مفاهيم قديمة، أو تقييد أو تطبيق مدلولات مفاهيم معينة، إلخ. كل هذا يهدف بناء مقولات مستجدة أو إعادة بناء تصورات تستهدف فرض توجهات فكرية وسلوكية محددة؛ اقتناعا منها أن التطويع يبدأ بتغيير طرق التفكير، لينتهي بتغيير السلوك. ونظرا لما للجانب الثقافي والقيمي من أهمية في عالم اليوم، فقد اقتنعت هذه الأطراف أن التغيير يجب أن يبدأ من أنظمة التفكير عند الخصم، فهو السبيل الأمثل بالتحكم في أنساقه الفكرية؛ خاصة وأن العديد من المخططين للسياسات الدولية يتوقعون أن تحسم الصراعات في المستقبل على مستوى التقنية والذكاء الصناعي والعوالم الافتراضية وسائل الاتصال، ومنصات التواصل، ووسائل الإعلام، والمؤثرين. وعليه، لم يعد صناع القرار يكتفون باتخاذ قرارات سياسية، بل أصبحوا يستهدفون التأسيس الفكري لمواقفهم وتصوراتهم، اقتناعا منهم أن الهيمنة الفكرية يجب أن تمهد الطريق لأي هيمنة سياسية واقتصادية. بالتالي، أصبحت مختلف المواقف السياسية والاقتصادية والاجتماعية تقتضي التأسيس الفكري لها؛ ليصبح الصراع الفكري المحدد الأساس للصراعات المستقبلية. وقد ترسخ لديهم هذا الاعتقاد بعد أن أصبحت تقنية المعلومات من أهم أدوات الاقتصاد وأهم وسيلة لتفعيل القرار السياسي وأهم سبيل لصناعة الثقافة ونشر القيم المستجدة؛ لتصبح بذلك المعلومة سلعة اقتصادية وتصبح برامجها وقاعدة بياناتها بمثابة أصول اقتصادية. الأمر الذي جعلها تحول العديد من البلدان إلى سوق استهلاكية تستعير المفاهيم والأنظمة الفكرية الجاهزة.

هذا الوضع جعلنا نستحضر الدور الذي رسمته هذه الأطراف لوسائل الاتصال والتواصل والإعلام. حيث حددت مهمتها في استخدام كل الوسائل المتاحة لإفساد الأنظمة الفكرية والقيمية داخل المنظومات الفكرية التي تخالفها التوجه. وهو ما يفسر الاهتمام المتزايد بقضايا الثقافة في مختلف الأوساط السياسية والاقتصادية، وسعيها إلى تكثيف وتنويع وسائل الاتصال المباشر مع المستهدف، بدعوى حرية تنقل المعلومة؛ غرضها هو إزالة كل القيود (المناعة) الثقافية والأخلاقية التي يمكن أن تحول بينها وبين المستهدف. وقد ذهب هذا الوضع بالمدافعين عن عولة وسائل الاتصال والتواصل إلى التأكيد على أن التقنية أبانت عن قدرتها على إيصال المعلومات إلى مختلف أرجاء العالم؛ ولم يكن ليتحقق ما سمي "الانفجار المعلوماتي" أو "الانفجار المعرفي" أو "الثورة الرقمية"، لولا ما وفرتة النظم المعلوماتية والعوالم الافتراضية من آليات قادرة على اختراق كل الحدود والدخول في جغرافية الفكر. بهذه الكيفية وفرت تقنيات المعلومات وتطبيقات الذكاء الصناعي وسائل عدة للولوج المباشر للمعلومة؛ غير أنها تحكمت فيها في ذات الوقت، وأصبحت توجهها وفق أهداف مرسومة سلفا؛ ووفق مرجعية تنبني على التحكم في قرارات الآخر، مع توجيهه فكريا وسلوكيا. بالتالي، فبقدر ما توفر لنا التقنيات المعاصرة آليات عدة للولوج للمعلومة، بقدر ما أصبح من الصعب التحكم فيها، ومراقبة مصادر هذا الكم الهائل من المعلومات التي تتوارد علينا يوميا، طوعا أو كرها. حيث تبين أنه بقدر ما تتيح لنا التقنية توافرا أيسر وإنتاجية أوفر بقدر ما تسعى إلى تحطيم إرادة الفرد، بجعله متعلقا بالعوالم الافتراضية. وهو ما يفسر كذلك ما تقوم به الأطراف المتحكمة في تسويق المعلومة في سعيها إلى البدء بزعة أنماط التفكير عند الأفراد والجماعات؛ فقد اقتنعت بأنه السبيل الأمثل لبناء نموذج ثقافي وقيمي واحد قادر على تنميط

الأفراد والجماعات. ولعل أكبر دليل لذلك فقدان الفرد لقدرته على التواصل العادي والحوار الطبيعي مع الآخرين، ليتم التفاعل بين الأفراد عبر وسائط آلية، وأصبح يتعامل مع العالم الافتراضي أكثر من تعامله مع العالم الواقعي. وعليه، فالمشكل الذي نواجهه اليوم لا يكمن في كمية المعلومات، بل في طبيعتها. فنحن نلاحظ أن العديد من المعلومات التي تتوارد علينا مجهولة المصدر، ولا يتجلى أحيانا الغرض من نشرها، ومن له مصلحة في ذلك، كما أن استقرار التاريخ يجعلنا نخلص إلى أن حروبا شنت بموجب المعلومة المضللة؛ الأمر الذي جعل العديد من الأطراف تتحدث عن "حرب المعلومة". هكذا، أصبحنا اليوم أمام وضع يتمثل في تحالف القوة الاقتصادية مع القوة المعلوماتية، ضمن ما يسمى باقتصاديات المعرفة. ففي ظل هذا الوضع انتقلت بنا التقنية من نمط اقتصادي مبني على الإنتاج إلى نمط اقتصادي يعتمد على إعادة الإنتاج. حيث أضى العالم يستمد سلطته ليس من القرارات السياسية، بل من اقتصاد النظم المعلوماتية وشبكات الاتصال والتواصل التي تفعل هذه القرارات، بشكل أصبح معه مصير العالم يتحدد في الأسواق المالية وعبر المعاملات المصرفية.

هذا الوضع يجعلنا نستحضر الدور الذي تلعبه المعلومة في صناعة القرار وتوجيه الرأي العام. فنظرنا للعالم تتعلق في جزء منها بطبيعة المعلومة التي تتوفر عليها؛ ومادامت المعلومة غير محايدة في أغلب الحالات، فهذا يعني أننا غالبا ما نكون مرتبطين بما خطط له صانع المعلومة. الأمر الذي يوحي بأن الجانب المعرفي يعد المحرك الأساس للعديد من النزاعات، وأن التحكم في الغير يجب أن يبدأ بالتحكم في أنساقه الفكرية. وهو ما يبرر الدور الذي تلعبه مختلف وسائل الاتصال والتواصل ووسائل الإعلام في تسويق مفاهيم محددة، ونشر ثقافة معينة. لهذا، نجد اليوم أنفسنا أمام مفاهيم من قبل "الثقافة الالكترونية" و"الأدمغة الالكترونية" و"النقود الالكترونية" و"الآلات الذكية" و"البنابات الذكية" و"المدن الذكية" و"الأسلحة الذكية"، وغيرها. لنجد أنفسنا في عالم أضحت فيه المعلومة قوة قاهرة بسطت نفوذها وفرضت إرادتها على الأفراد والجماعات. على هذا، يمكن الجزم بأن نشر منظومة ثقافية معينة كفيل ببسط النفوذ والهيمنة على العالم؛ وهو ما يبرر الرغبة في خلق أنواع جديدة من المقاولات متخصصة في صناعة المعلومة وتسويقها. والنتيجة تحول العديد من البلدان إلى مجتمعات استهلاكية ماديا وفكريا ترتبط بما تروج له مختلف المؤسسات المتخصصة في صناعة المعلومة. ودليلنا على هذا، كوننا نواجه يوميا بكم هائل من المعلومات ترسم لنا معالم الطريقة التي يجب أن نفكر بها ونتصرف وفقا لها. وعليه، أصبح الطرف الذي يمتلك المعلومة هو من يمتلك السلطة، فتغيرت بذلك العلاقات بين مختلف الأجهزة المتحكممة في صنع القرار داخل نفس الدولة؛ بنفس الكيفية التي تغيرت بموجبها العلاقات الدولية، لتصبح الشؤون الداخلية للدول تتقاطع مع الشؤون الخارجية؛ وبنفس الكيفية تغير مدلول العديد من المفاهيم مثل: "الحدود"، و"السيادة"، وغيرهما، لتعوض بمفاهيم أخرى من قبيل "الثقافة الشاملة" و"المجتمع الكوني"، إلخ؛ بالإضافة إلى ما خلفه الجانب التقني والمعلوماتي والإعلامي وأجهزة الاتصال ومنصات التواصل من ظواهر تتمثل في مختلف أساليب القرصنة، والإجرام المعلوماتي، واختراق الحياة الخاصة للأفراد والجماعات عن بعد. وكانت النتيجة أن ازدادت الفجوة بين البلدان وبين الأجيال داخل البلد الواحد، خاصة بعد أن انتقلت بعض البلدان من مجتمعات صناعية إلى مجتمعات معرفية، لتجعل من المعلومة مجالا أساسيا للاستثمار، وحولت صناعة البرمجيات إلى موردها الاقتصادي الأول. حيث أقامت مؤسسات وشركات متخصصة في الاقتصاد الرقمي التي تعتمد في مداخيلها على الاقتصاد القائم على إنتاج المعرفة، بدل إنتاج البضائع. وعليه، لم يعد الصراع اليوم يخص السلعة، بل المعلومة عن السلعة، كما أصبحت الأنظمة الثقافية والقيمية عاجزة عن احتواء مخلفات هذه الفجوة، سواء بين البلدان، أو داخل البلد الواحد. وبالجمل، لقد أصبحنا في عالم أضحت فيه المعرفة قوة قادرة

على فرض سلطتها؛ بما يوحي بأن معظم النزاعات المستقبلية ستحسم داخل "السوق الثقافية". وهذا ما يمرر ما نراه اليوم من ظهور مجموعات بحث فكرية (مصانع الأفكار)، مهمتها التأسيس الفكري للمواقف التي تتخذها بلدانها.

ب. التوجه الثاني

باستحضارنا للتمييز بين ثقافة المركز وثقافة الهامش يتبين لنا أن التحدي الأكبر الذي تواجهه ثقافات الهامش يكمن في سبل التعامل مع ثقافة المركز التي نجحت في فرض إرادتها على بقية العالم. الأمر الذي جعل مسألة الهوية تصبح مركز الثقل في العالم الإسلامي-العربي بين من تتبنى الرفض المطلق للغير، باسم الحفاظ على الهوية؛ ودعوى مضادة تزعم بأن النظام العالمي الجديد قدر، أو على الأقل ظاهرة تاريخية قادرة على الإجابة عن تحديات العصر. ليبقى السؤال الأساس: ماهي الهوية؟ ماهي مقوماتها وخصائصها؟ ما هو الثابت والمتغير في الهوية؟ هل يجب الحديث عن هوية أم هويات؟ هل الماضي كاف وحده لتحديد الهوية، أم ضرورة استحضار المستقبل عن طريق المطالب والأهداف؟ كيف يمكن أن نتعامل مع ظواهر تقع تحت ظل ما هو كوني ونحن ندعو إلى المحلية والخصوصية؟ هدفنا في هذا المقام هو بيان الطرائق التي تطرح بها مسألة الهوية والخصوصية في العالم الإسلامي-العربي. حيث جعلنا من الهوية شيئاً مقدساً، واقتصرنا على الماضي في تحديد معالم الهوية. والنتيجة أننا رفضنا الآخر، بدعوى الحفاظ على الهوية، لينتهي بنا المطاف إلى تجميد الموروث ليقدم في قوالب جاهزة باعتباره من الثوابت التي لا يجب التخلي عنها، كما أننا نتعامل مع الهوية من منطلق كلامنا عن الهوية بـ "أل" المعرفة، لتتولد عنها ثنائيات قائمة على الأضداد من قبيل: الأنا في مقابل الآخر، الإيمان في مقابل الكفر، الشر في مقابل الخير، إلخ. ومن ثم، يبقى السؤال الأساس: هل يمكن الجمع بين ما هو خصوصي وما هو كوني؟

يستفاد مما سلف، بأن تحديد الهوية بالاكْتفاء بالماضي يجعلها تقطع كل صلة بالعالم الحاضر والتوقعات المستقبلية، مما يحد من قدرتها على الإبداع والابتكار. بالتالي، تنتهي بنا إلى رفض أي تغيير، بدعوى الحفاظ على الهوية؛ فنبقى أسيري ثقافة الماضي، ونكتفي برفع شعار الهوية. وقدسية اللغة، فتغيب النظرة الحركية للمجتمع. ومن ثم، نصبح في وضع لا نحن قادرون على العودة إلى الماضي، ولا قادرون على مسابقة ما هو مستجد، فتتسع الفجوة أكثر بين الفكر النظري المجرد والواقع العملي (بين القول والفعل). حيث يتم تبني الماضي كمحدد وحيد للهوية، لتحدد الهوية وفق أحكام مسبقة تدعو إلى وجوب أن نفعل كما فعل آبائنا. من هنا، يتم التعامل مع الهوية كبنية كلية، ومطلقة، ومغلقة وثابتة. ومن ثم، يتم تنميط الموروث، وتقديس السلف، وقطع كل صلة بالعالم الحالي وبالأحداث المستجدة؛ فتغيب النظرة الحركية للمجتمع، والقدرة على التكيف مع المحيط الطبيعي والبشري. بهذا يتضح أن الدفاع عن الخصوصية يتم أحياناً انطلاقاً من منطلق اتخاذها سبيلاً للانغلاق والعودة إلى الماضي باسم الهوية. حيث يكمن الإحراج في كون بعض الأطراف ترفض التعددية عندما تكون مصالحها مهددة، وتقبل بها عندما تخدم مصالحها؛ لتعني التعددية والاختلاف في نظر هؤلاء "اتركني أفعل ما أريد". وهو ما نلاحظه عندما تتخذ التعددية والاختلاف ذريعة لرفض كونية حقوق الإنسان، وحرية التعبير وحماية البيئة، إلخ. فباسم الخصوصية والتعددية تعمد بعض الأطراف إلى تبرير عدم احترامها لحق الإنسان في الحياة، وتدعي أن يستحق أكثر من الموت، مع أنه لا يوجد أي تناف بين تعددية الثقافات وحقوق الإنسان. ففي الوقت الذي يجب أن نتحقق فيه التعددية داخل الوحدة، وتكون سبيلاً للاعتراف بخصوصيات الآخر، ضمن العيش المشترك، تعمد هذه الأطراف إلى اتخاذها ذريعة لرفض الآخر، لتسقط بذلك في نفس التناقض الذي تسقط فيه الأطراف التي تتبنى الكلية (الشمولية). على هذا، نقول بأن الهوية ليست إرثاً ثابتاً وجامداً، بل عملية تبنى عبر التفاعل بين الذوات الفردية والجماعية.

ثانيا: معالم طريقة لتجاوز حالة التصادم بين المحلي والكوني

يبدو أن الوضع العالمي الحالي بُني على خلفية معرفية قائمة على صراع الأضداد؛ الأمر الذي دفع بالعديد من الأطراف إلى إعادة طرح الهوية والخصوصية بديلا للتصور الداعي إلى الكونية والكلية. ومن ثم، نلاحظ أن مسألة الهوية تثار كلما احتاج المرء إلى تمثيل ذاته مقارنة مع غيره؛ بأن يعتمد إلى مساءلة وضعه من خلال الغير. وهو ما يفسر ما نعاينه اليوم من ظهور أقلية تطالب بحقوقها السياسية، أو الدينية، أو الثقافية، إلخ. حيث تشعر الجماعة بأنها مهددة في هويتها وكيانها، ولا يخلو الأمر في مثل هذه الحالة من ردود أفعال تسعى إلى إثبات الذات عبر التصادم. على هذا، ذهبت هذه الدعوى إلى القول إن طرح قضية الهوية في الظروف العالمية الراهنة وما يسود فيها من إجرام واختراق على أكثر من صعيد يدعونا إلى التشدد في قضية الهوية. حيث تستهدف ثقافة المركز تقويض الثقافات الأخرى في أسسها ومكوناتها؛ وهو ما يبرر العودة إلى الماضي من أجل الدفاع عن النفس، ومقاومة "الغزو الفكري". بالتالي، يتخذ هؤلاء الهوية مفهوما مركزيا تنفر عنه بقية المعالم التوجيهية التي تحكم مسار الجماعة، لتصبح الهوية أحد المقومات الأساسية للجماعة. ومن ثم، فهي تطرح السؤال "من نحن؟"، كلما شعرت بأن جماعة أخرى تهدد هويتها.

في ظل الغموض الذي يكتنف مفهوم الهوية نقترح مناقشته ليس بالمعنى الذي يعني أن "الشيء هو هو"، بل باستحضار مفهومي الاختلاف والحركة والتعددية. فهذا الأمر يقتضي النظر للهوية ليس كإرث ثابت ومطلق، بل كعملية حركية تبنى عبر التفاعل بين الأفراد وبين الجماعات، ليتحدد مفهوم الهوية من خلال التفاعل الإيجابي بين الأنا والآخر. حيث لم يعد بالإمكان النظر إلى الذات على أنها ذات واحدة ثابتة زمنيا، بل ذات متعددة من حيث النظر. الأمر الذي يسمح لي بأن أحمل هويات عدة، وبحسب المرجعية التي أنطلق منها؛ فقد أتكلم عن الهوية الإسلامية، أو الهوية العربية، أو الهوية الشبابية، إلخ. بالتالي، قد تتعايش هويات عدة داخل الذات الواحدة التي قد تحمل أكثر من هوية، ومن منطلق مرجعية تشترك الإنسانية. وعليه، فقد أتخذ السن مرجعا لتحديد هويتي، وقد أتخذ الدين، أو الانتماء الجغرافي، أو القبيلة، أو اللغة، إلخ. وقد أفقد هوية واحدة دون فقدان هويات أخرى؛ أو أن أفقد هوية معينة لأسترجعها فيما بعد. الأمر الذي يعني أن هذه الهويات قد تتفاعل فيما بينها ويرتبط بعضها ببعض، دون أن يعني ذلك وجود تعالق كلي وأبدي بينها، كما أن فقدانها قد يعود لعوامل خارجية، وقد يكون عن اختيار. فالذي غير دينه، قد يكون فقد هوية معينة بمحض إرادته، وقد يعود فقدانها لعوامل موضوعية. ولو استحضرنا عامل السن، فبلوغ سن معينة يخرجني موضوعيا من فئة الشباب. وعليه، فالسؤال الأساس: هل مقومات الهوية جوهرية وثابتة، أم أنها تخضع للتبدل والتغير، تأثرا وتأثيرا بالتغيرات التي تشهدها الذات وهي تتفاعل مع المحيط؟ ماهي الصفات والخصائص التي لا يمكن أن تنفك الهوية عنها؟ هل الهوية موجودة في الواقع أم في العقول؟

من هذا المنطلق، قد نطرح مسألة الهوية من خلال وجوب التمييز بين خصائصها الجوهرية والعرضية، أو من جهة الضرورة والإمكان (الجائز)، أي بين ما لا يمكن تصور الهوية بدونها، وبين ما يمكن أن يفقده الفرد أو الجماعة دون فقدان الهوية، كما أن تعدد مصادر تشكيل الهوية يجعلنا نربط الهوية بالاختلاف والتغيير. من ثم، نقول إن الهوية ليست إرثا صنما، بل عملية تفاعلية تبنى على التفاعل بين الأفراد والجماعات، لتصبح الهوية نظاما مفتوحا قابلا للتدافع الإيجابي مع الأنظمة الأخرى، كما أن التعددية لا تعني الانغلاق على الذات، والعودة إلى الماضي، بل عملية حركية تغذي عبر التفاعل بين الأفراد والجماعات ومع المنظومات الثقافية الأخرى. من هذا المنظور، تصبح الذات قادرة على أن تنعكس على نفسها لتتأمل الآخر في سياق إنساني مفتوح. فالذات لا تحضر بشكل فعال إلا عبر انفتاحها على الآخر، أما متى انغلقت على نفسها فهي تعيد إنتاج نفسها ضمن نفس المنظور؛ وكلما تمكنت الجماعة من التجديد

من هويتها كلما تمكنت من الاستجابة لمحيطها ولمقتضيات ما هو مستجد. بهذا المعنى، تصبح الجماعة قادرة على أن تتعامل نقدياً مع نفسها ومع الآخر. لتصبح الهوية بهذا المعنى تلك الثورة الثقافية والحضارية التي تتفاعل مع الماضي والحاضر والمستقبل، لتعيد تشكيل الهوية من جديد. فهي تتطور عبر أنظمة ثقافية وقيمية تتجدد وتتطور عبر التراكم بين الأجيال لتتجسد في صور ثقافية جديدة. من هنا، لا يجب أن نحسب الهوية شيئاً جامداً، وإنما منظومة يتجدد فهمها بشكل يجعل الخلف لا ينسخ سلفه، بل يبدع من داخله من أجل التجاوز. بهذا المعنى تفرض الهوية تعاملًا نقدياً مع الذات قبل الغير، وأن نجعل من المستقبل وليس من الماضي المحدد الأساس للهوية. يقتضي الوضع إقامة تواصل وحوار دائم مع الهويات الأخرى لبناء المشترك الإنساني. فهذا هو السبيل لجعل الهوية قابلة للأخذ والعطاء، وبناء هوية تتجدد باستمرار عبر التفاعل مع الغير، مع الحفاظ على خصوصياتها.

إن تحقيق هذا الوضع يقتضي التخلي عن وضعنا الفكري الراهن القائم على السعي إلى تطبيق معايير صارمة على أوضاع مادية وفكرية غامضة، كأن نعلم إلى تقسيم العالم إلى ثنائيات قائمة على الأضداد: الخير مقابل الشر، المؤمن مقابل الكافر، المركز والهامش، إلخ. فالحدود بينها ليست واضحة ودقيقة، فتعدد الوقائع وتكاثر الذوات واختلاف السياقات والمقامات يولد بالضرورة تعددية استشكالية وتعددية استدلالية، كما يولد تعددية الحقائق وتعدد سبل تحصيلها. الأمر الذي يطرح علينا ضرورة الخروج من هذه العقلية الثنائية التي تبقي التفكير الإنساني حبيس مقولات تقليدية. فتصنيف العالم ضمن مقولات لغوية قائمة على ثنائيات مضادة هو تحجيم للفكر الإنساني؛ ولا غرابة، في مثل هذه الحالة، أن ننظر للعالم من منظور أبيض أو أسود، عوض إعمال العقل للبحث عن بدائل أخرى ممكنة. فعيب الثنائية المضادة أنها تحجم العقل وتختزل التفكير في وضع يجعل العالم مغلقاً بين بديلين لا ثالث لهما. وعليه، يقتضي الوضع أن ننظر للهوية كنسق مفتوح يخضع للتغير والتبدل، كما يقتضي النظر إلى الهوية على أنها حركية يتم من خلالها تجديد مستمر للموروث عبر مساءلته والتفكير فيه نقدياً.

يتطلب الوضع تأطير كل عملية تفاعلية في فضاء مشترك تتقاسم فيه مكوناته عوامل معرفية وقيمية قائمة على رؤية تربط المرء بمحيطه؛ وتضم:

أ. البعد الزمني: نستحضر فيه السبل التي يتمثل بها الفاعل الماضي والحاضر والمستقبل؛ مع جعل الحاضر يقرأ الماضي، والمستقبل يرسم معالم الحاضر.

ب. البعد المكاني: نحدد فيه الوضع الخاص بجماعة ما ضمن محيطها المباشر وغير المباشر، ويرتبط بصفة خاصة بالقدرة على التكيف مع المحيط الطبيعي والبيئي.

ج. البعد الإنساني والاجتماعي: يهتم ببنية التفاعل داخل الجماعة وبين الجماعات، ضمن وضع إنساني قابل للدفاع الإيجابي. وهو ما يقتضي من الأفراد والجماعات العيش في منظومات تساعد على التعايش وفق ضوابط تراعي المشترك الإنساني. فالذات، سواء الفردية أو الجماعية، تتفاعل مع محيط مادي وفكري تأثيراً وتأثراً، وتنسج معه علاقات عبر شبكات تنتج منظومات ثقافية تغني المشترك الإنساني.

إن بناء عالم متوازن يتطلب الخروج من هذا الوضع الذي وجد فيه الإنسان نفسه أمام منظومات ثقافية وقيمية متصادمة فيما بينها ومع الطبيعة. وهذا يتوقف على قبول كل طرف بالتعايش مع الآخر المختلف معه، مع الحفاظ في ذات الوقت على خصوصياته. يتطلب الأمر أن تسلم كل الأطراف بالتعددية والاختلاف، والسعي في ذات الوقت إلى بناء المشترك الإنساني؛ وهو ما يعني وجوب أن تعمل كل الأطراف على وصل المحلي بالكوني. عند حديثنا عن المشترك

الإنساني، فلا يتعلق الأمر بالسعي إلى البحث عن الوحدة المطلقة أو الاندماج التام، بل السعي إلى توسيع مجال المشترك الإنساني قصد البحث عن المشترك داخل الاختلاف. الأمر الذي يتطلب تجاوز التصور الذي ينظر إلى الهوية على أنها ثابتة ومطلقة؛ فالهوية ليست واقعا جامدا، وإنما قابلة للتجديد بشكل يجعل الحاضر ليس محاكاة للماضي والمستقبل ليس نسخة للحاضر. وبالجمل، علينا أن نجعل من التفكير الإبداعي في المستقبل تفكيراً نقدياً للحاضر؛ فالهوية لا تعبر عن الحاضر فقط، بل تتبنى رؤية مستقبلية؛ إنها ممارسة عقلية متجددة، تتحدد من خلال الأهداف المشتركة.

خاتمة

نختم بالقول بضرورة امتلاك المرء لرؤية نقدية تمكنه من أن يسائل كل ما يتوارد عليه، ليحوّله إلى مواقف مقبولة ومعقولة يتصرف وفقها، وضمن رؤية تسعى إلى التعايش مع رؤى أخرى. فلا يجب النظر إلى الكلية (الكونية) على أنها تعني الاندماج التام، كما لا يجب النظر إلى التعددية على أنها فوضى. فبناء المشترك الإنساني يتطلب مراجعة طرائق تفكيرنا، والتخلي عن المقولات الجاهزة وتصادم المفاهيم. فنحن لا ندعو إلى التخلي عن الموروث، لكن المشكل يبدأ حينما نكون سجناء له، ونتخذ المنطلق الوحيد لرسم معالم طريقة الحاضر والمستقبل.

المراجع

- حسان الباهي: (2004)، الحوار ومنهجية التفكير النقدي، الدار البيضاء، أفريقيا الشرق،
- حسان الباهي: (2009)، جدل العقل والأخلاق في العلم، الدار البيضاء، أفريقيا الشرق.
- حسان الباهي: (2012)، الذكاء الصناعي وتحديات مجتمع المعرفة- حكمة الآلة أمام حكمة العقل-، الدار البيضاء، أفريقيا الشرق.
- حسان الباهي: (2016)، فلسفة الفعل – اقتران العقل النظري بالعقل العملي، الدار البيضاء، أفريقيا الشرق.
- Johnson, M. (1987) *The Body in the Mind*, Chicago, Chicago University Press.
- Johnson-Laird, Philip: (1988), *The Computer and the Mind*, Harvard University Press, Cambridge.
- Penrose, Roger: (1989), *The Emperor's New Mind*, Oxford University Press, Oxford.

DES « PARADOXES » DE L'IMPLICATION A LA PROTOLOGIQUE DE L'IN/COMPATIBILITE

Denis VERNANT

Université de Grenoble

« S'il y avait une dialectique chez les dieux, ce ne pourrait être que celle de Chrysippe »,
Diogène Laërce, *Vies et doctrines des philosophes illustres*, L. VII, 180, p. 900.

ABSTRACT

It was agreed to denounce the “paradoxes” and “aberrations” raised using implication in propositional calculus. To avoid them, special approaches have been developed *ad hoc*. We will show that a simple distinction between conditional and implication as well as an interpretation of the conditional in terms of incompatibility are sufficient to avoid these so-called syntactic and semantic “paradoxes”. Generally, we will propose a protological of the in/compatibility alone capable of solving the question of the application of formal logic to our prosaic universe. In doing so, we will learn the lesson of the Stoics.

KEYWORDS: conditional, implication, syntactic paradoxes, semantic paradoxes, incompatibility, protology of the in/compatibility, consistency test

ملخص

تم الاتفاق على شجب « المفارقات » و « الانحرافات » التي يثيرها استخدام الاستلزام في حساب منطق القضايا. ولتجنب ذلك، وضعت نُهج خاصة. وسنظهر أن التمييز البسيط بين الشرطي والاستلزام وكذلك تأويل الشرطي من جهة عدم التوافق كافيان لتجنب ما يسمى بـ « المفارقات » النحوية والدلالية. وبتعميم التحليل، سنقترح بروتولوجيًا التنافر باعتباره قادر وحده على حل مسألة تطبيق المنطق الصوري على كوننا المتعدد. وبذلك، سنتعلم درس الرواقين.

كلمات مفتاح: شرطي، استلزام، مفارقات نحوية، مفارقات دلالية، تنافر، بروتولوجيا التنافر، اختبار التناسق

RÉSUMÉ

Il est convenu de dénoncer les « paradoxes » et « aberrations » suscités par l'usage de l'implication en calcul propositionnel. Afin de les éviter, des logiques particulières ont été élaborées de façon *ad hoc*. Nous allons montrer qu'une simple distinction entre conditionnel et implication ainsi qu'une interprétation du conditionnel en termes d'incompatibilité suffisent à éviter ces prétendus « paradoxes » syntaxiques et sémantiques. Généralisant l'analyse, nous proposerons une protologie de l'in/compatibilité seule apte à résoudre la question de l'application de la logique formelle à notre univers prosaïque. Ce faisant, nous retrouverons la leçon des Stoïciens.

MOTS-CLÉS : conditionnel, implication, paradoxes syntaxiques, paradoxes sémantiques, incompatibilité, protologie de l'in/compatibilité, test de cohérence

Il est de coutume lorsqu'on présente « l'implication » de déplorer ses « paradoxes ». Paradoxes syntaxiques en ce que ce connecteur permettrait des combinaisons de valeurs de vérité incongrues. Paradoxes sémantiques en ce qu'il permettrait d'engendrer des propositions absurdes. La logique de l'implication stricte de Clarence Lewis¹ et celle de la pertinence d'Anderson et Belnap² ont précisément été inventées pour éviter ces apparents défauts. Nous voudrions montrer dans ce qui

¹ Lewis & Langford, *Symbolic Logic*, chap. V.

² Anderson & Belnap, « The Pure Calculus of Entailment ».

suit que ces prétendus « paradoxes » et ces « aberrations » naissent d'une application inadéquate du connecteur conditionnel et qu'une interprétation en termes d'incompatibilité – qui fut celle initiale des Stoïciens – résout toutes les difficultés.

I. 1 Conditionnel/ implication

La logique a pour objet l'inférence rationnelle et singulièrement l'implication. Cette implication s'appuie sur le connecteur *conditionnel* qui exprimée en langue par l'expression « si...alors » se définit par la table bien connue, et se traduit formellement par $p \supset q$ (p étant l'antécédent et q le conséquent).

L'objet de la logique est alors d'engendrer des formules conditionnelles « toujours » vraies, *i.e.* vraies pour toutes les valeurs possibles des propositions impliquées, c'est-à-dire *valides*. On a alors une implication *stricto sensu* :

$$\vdash (p \supset q \equiv (p \rightarrow q)).$$

Il convient donc d'abord de ne pas confondre le *conditionnel* qui appartient au langage-objet et l'*implication* qui relève du métalangage en ce qu'elle assure de la validité de la formule conditionnelle ¹.

Ainsi, en calcul des prédicats monadiques, le conditionnel :

« Si x est rond, alors x est carré »

peut être vrai pour x = un losange (car l'antécédent est faux) et faux pour x = un objet rond (car l'antécédent est vrai et le conséquent faux).

Par contre, la formule :

« Si x est un losange, alors x est quadrilatère »

est vraie pour toute valeur du domaine d'individu considéré car si x est un losange, il est quadrilatère (cas 1 de la table) et s'il n'est pas un losange, il peut être quadrilatère ou non (cas 3 et 4). Elle s'exprime donc par l'implication valide, souvent appelée « implication formelle ² » :

$$(\forall x) (Lx \rightarrow Qx).$$

II. 2 Les « paradoxes » syntaxiques

Du simple examen des cas de vérité de la table du conditionnel, il appert que :

¹ Voir *The Logical Syntax of Language*, § 69, p. 254-255 où Carnap insiste sur la distinction entre le conditionnel et la conséquence logique et critique Russell sur ce point.

² Voir par exemple Couturat qui dénonce la confusion entre implication matérielle et formelle : « On peut affirmer l'implication matérielle : "Socrate est un triangle implique Socrate est mortel", mais elle choque parce que l'on entend par là l'implication formelle *fausse* : " Si x est un triangle, x est mortel" », *Les Principes des mathématiques*, chap. 1, p. 24, et p. 16.

1°) si le conséquent est vrai, le conditionnel est vrai, quelle que soit la valeur de vérité de l'antécédent (cas 1 et 3), ce que les anciens avaient noté : *verum sequitur ad quolibet quodlibet* (le vrai suit de ce que l'on veut) et qui se traduit par :

$$p \supset (q \supset p) \text{ }^1.$$

2°) si l'antécédent est faux, le conditionnel est vrai, quelle que soit la valeur de vérité du conséquent : (cas 3 et 4) : *ex falso sequitur* (du faux suit ce que l'on veut). Ce qui se traduit formellement par :

$$\neg p \supset (p \supset q)$$

Notant que de $\neg p \supset (p \supset q)$ on obtient $\neg p \supset (p \supset \neg p)$ (en substituant à q , qui est une proposition quelconque, $\neg p$), Lewis commente :

Chaque proposition fausse (matériellement) implique sa propre contradiction et est ainsi prouvée *absurde* ².

On peut apparemment se demander comment le faux peut engendrer le vrai et comment le vrai suit de n'importe quoi. Cette situation peut paraître paradoxale si l'on confond le conditionnel et l'implication. On ne peut considérer comme *valide* le fait que du faux suit ce que l'on veut et que le vrai suit de ce que l'on veut. La validité porte sur la dimension structurelle de *l'implication* et non le simple jeu vérifonctionnel du *conditionnel* :

L'implication est valable si et seulement si le conditionnel est valide. Cette importante relation a engendré parmi ceux qui écrivent sur la logique une tendance à adopter « implique », de manière confuse, comme lecture du signe conditionnel « \supset » lui-même. Et comme on a expliqué que « $(p \supset q)$ » prend la valeur vrai chaque fois que « p » est interprété comme faux ou « q » comme vrai, on conclut avec un air de paradoxe que toute fausseté implique tout énoncé et que toute vérité est impliquée par tout énoncé. On ne perçoit pas que « \supset » est au mieux une approximation de « si, alors », non de implique.

... L'implication, en tant que relation entre énoncés, met en cause d'étroits rapports structuraux ; elle comporte bien davantage que les simples valeurs de vérité des deux énoncés ³.

Il ne faut donc pas confondre conditionnel et implication, vérité et validité ⁴.

Si la distinction entre conditionnel et implication (ou implication matérielle et formelle) évite tout paradoxe syntaxique, il reste à savoir que faire des propositions conditionnelles sémantiquement incongrues.

3 Les « paradoxes » sémantiques

La logique formelle se présente comme un langage parfait et un pur calcul vérifonctionnel. Bien entendu, ce calcul peut s'appliquer et rendre compte d'inférences matérielles à contenu empirique. Mais encore faut-il réfléchir sur les modalités de cette procédure d'application de la logique formelle

¹ C'est le théorème *2.21 des *Principia Mathematica* où il est dit qu'« il est très fréquemment utilisé », p. 104.

² « The Calculus of Strict Implication », p. 245, nous soulignons. Sur ce que pense Tarski de la réforme proposée par Lewis, voir son *Introduction à la logique*, chap. 2, p. 25-6.

³ Quine, *Méthode de logique*, chap. 7, p. 52-53. Voir aussi sa *Logique élémentaire*, chap. 2, p. 114-115, mais Quine n'explique pas ces « étroits rapports structuraux ».

⁴ En fait, la définition par Lewis de l'implication en termes de nécessité bloque la possibilité d'assertion purement conditionnelles au profit d'implications formelles valides.

à notre univers prosaïque. Or, ce n'est pas ce que l'on fait la laissant toujours indéterminée ¹. Si alors on convient de ne prendre en compte pour le calcul que la valeur de vérité des propositions impliquées *indépendamment de leur signification* on peut engendrer des propositions « paradoxales » en ce qu'elles s'avèrent incongrues.

Comme on l'a vu, il suffit que l'antécédent soit faux pour que le conditionnel soit vrai. Dès lors, on peut avoir :

Si mon coq a pondu un œuf aujourd'hui, la cathédrale de Cologne s'écroulera demain ².

Il est clair qu'un tel énoncé manque de pertinence et est parfaitement inutile. Si ce genre d'incongruité n'avait pas gêné Frege, Tarski avait déjà noté qu'aussi bien pour le conditionnel que pour la conjonction ou la disjonction, il importait de l'éviter :

Dans le langage courant, nous avons tendance à joindre deux propositions par les mots « si, alors » seulement lorsqu'il y a quelque *connexion entre leurs formes et leur contenu* ³.

Et il précise :

La nature de cette connexion n'est pas tout à fait claire, et une analyse et une description détaillée de celle-ci nous mettent en face de difficultés considérables ⁴.

En fait, la question est celle, restée implicite, des *règles d'application* du calcul logique formel. Éviter ces incongruités exige de fournir une *interprétation* des connecteurs qui permette leur application effective et pertinente à notre monde empirique. Il ne s'agit donc plus d'en rester à un pur jeu formel de vérifonctionnalité. Comment alors interpréter pertinemment le connecteur conditionnel sans être astreint à recourir de façon purement *ad hoc* à une logique de la pertinence ?

Celui-ci admet deux définitions formelles :

(1) l'une, positive, qui exprime les cas de vérité (cas 1, 3, 4) :

$$\neg p \vee q ;$$

(2) l'autre, négative, qui exclut le cas de fausseté (cas 2) :

$$\neg(p \bullet \neg q).$$

La solution la plus simple consiste à partir de la définition négative ⁵. C'est ce que rappelle Quine qui caractérise initialement le conditionnel ainsi :

En général, on dit qu'un schéma vérifonctionnel en implique un autre s'il est *impossible* d'interpréter les lettres de façon à rendre le premier schéma vrai et le second faux ⁶.

¹ Quine esquivé la question en parlant d'« applications utiles » : « Seuls valent la peine d'être affirmés les conditionnels qui découlent d'une sorte de rapport direct entre l'antécédent et le conséquent », *Méthode de logique*, chap. 3, p. 32.

² Frege, « Recherches logiques », 3^e, p. 227. Clarence Lewis donne l'exemple : « Si certains hommes portent la barbe, le vinaigre est acide » *Symbolic Logic*, p. 242 *sq.* Voir aussi « The Calculus of Strict Implication », p. 241 où il prend l'exemple « Si on est lundi, alors il pleut ».

³ *Introduction à la logique*, chap. 2, p. 22 (nous soulignons).

⁴ *Ibidem*, p. 20.

⁵ Les *Principia Mathematica*, p. 94, utilisent la définition positive *1.01 dans une axiomatique admettant la négation et la disjonction inclusive comme idées primitives.

⁶ Quine, *Méthode de logique*, chap. 7, p. 49.

Bien entendu, cette caractérisation ne peut valoir définition formelle puisque l'impossibilité en question ne peut être formalisée en calcul des propositions standard. Le recours à la formule négative : $\neg(p \bullet \neg q)$ ne nous fait pas sortir du calcul formel. La solution consiste en fait à la traduire en termes d'incompatibilité :

$$\neg(p \bullet \neg q) \equiv (p \mid \neg q)$$

On obtient alors :

$$(p \supset q) = \text{Df } (p \mid \neg q).$$

Apparemment, nous ne sortons pas d'un pur jeu vérifonctionnel. Mais ce n'est pas le cas si on prend soin de considérer que *l'incompatibilité entre propositions met en jeu leur contenu empirique*. Deux propositions parfaitement étrangères l'une à l'autre ne sont pas incompatibles, ainsi du coq de Frege et de la Cathédrale de Cologne. Dès lors, $p \mid q$ ne signifie pas simplement que les deux propositions ne peuvent être toutes deux vraies, mais qu'elles *s'excluent dans notre monde* en faisant référence non pas seulement aux valeurs de vérité mais aussi à notre expérience empirique. *Hic est saltus*, ici est le secret de l'*applicabilité* de la logique formelle à notre univers prosaïque.

Cette interprétation fut d'ailleurs celle initialement adoptée par les Stoïciens :

Une conditionnelle est vraie quand la contradictoire du membre final s'oppose au membre initial, par exemple *S'il fait jour, il y a de la lumière*. Cela est vrai car *Il n'y a pas de lumière*, qui est la contradictoire du membre final, s'oppose à *Il fait jour*. Une conditionnelle est fausse quand la contradictoire du membre final ne s'oppose pas au membre initial, par exemple : *S'il fait jour, Dion se promène*, car *Dion ne se promène pas* ne s'oppose pas à *Il fait jour*¹.

Comme le notait expressément Chrysippe, cette définition en termes d'incompatibilité du conditionnel assure sa « cohérence » interne et donc évite toute incongruité :

Ceux qui introduisent la notion de *cohérence* disent qu'un énoncé connectif est valide quand l'opposé de son conséquent est en conflit avec son antécédent².

Comme il suffit que l'antécédent soit faux pour que le conditionnel soit vrai, on peut d'un strict point de vue vérifonctionnel avoir l'exemple de Diodore :

« S'il n'y a pas d'éléments sans parties pour les étants, il y a des éléments sans parties pour les étants »³.

On a alors : $\neg p \supset p$.

Il suffit d'adopter l'interprétation du conditionnel de Chrysippe en termes d'incompatibilité de l'antécédent avec la négation du conséquent pour disqualifier ce genre d'exemple « paradoxal » car on devrait avoir ce qui n'est pas le cas :

$$A \supset B \equiv A \mid \neg$$

¹ Diogène Laërce, *Vies et doctrines des philosophes illustres*, L. VII, p. 838

² Sextus Empiricus, *Esquisses pyrrhoniennes*, L. II, 12, p. 263, voir aussi L. II, 13, p. 283 (nous soulignons).

³ *Vide* Sextus Empiricus, *Esquisses pyrrhoniennes*, LII, II, 111, p. 263. Pour Diodore, qui admet des « éléments sans parties » (« indivisibles »), l'antécédent de ce conditionnel est faux, donc il est vrai, *vide* Muller, *Les Mégariques*, p. 41-42.

soit : $\neg p \supset p \equiv \neg p \mid \neg p$.

or on a :

$$\neg(\neg p \mid \neg p).$$

Ainsi, l'exemple de Diodore devient *incohérent* parce qu'il ne passe pas le test de cohérence : une proposition négative n'étant pas incompatible avec elle-même.

Ce n'est pas le cas du « principe » d'identité car une proposition est incompatible avec sa négation :

$$p \supset p \equiv p \mid \neg p^1.$$

Ce qui vaut pour le conditionnel vaut de même pour le *Modus ponens* : le test de cohérence s'étend à ce mode inférentiel en imposant l'*incompatibilité* entre la conjonction des prémisses et l'opposé de la conclusion :

[Les arguments] sont non conclusifs quand la contradictoire de la conclusion ne s'oppose pas à la combinaison assurée par les prémisses, par exemple les arguments du type suivant : « S'il fait jour, il y a de la lumière ; or il fait jour, donc Dion se promène »².

L'usage « cohérent » du *Modus ponens* s'exprime alors ainsi :

$$[(A \supset B) \bullet A] \mid \neg B.$$

Ainsi le test de cohérence permet d'éradiquer tous les prétendus « paradoxes » sémantiques. Ainsi la protologique de l'in/compatibilité constitue-t-elle la logique des faits préalable à l'application du calcul formel.

4 La protologique de l'in/compatibilité

Cette stratégie est généralisable à tous les opérateurs de la logique standard, au calcul des propositions comme aux calculs fonctionnels³.

Seule une *protologique de l'in/compatibilité*, c'est-à-dire une interprétation des calculs en termes d'incompatibilité – ou à l'inverse de compatibilité – est susceptible d'assurer le *sens* des opérateurs logiques et de permettre l'*application* du calcul formel à notre univers prosaïque. Il suffit pour s'en convaincre d'examiner les principaux opérateurs du calcul des propositions⁴.

4.1 La négation

On peut admettre que la proposition « La Lune n'est pas carrée » est vraie parce que la proposition « La Lune est carrée » est fausse. *Mais comment savons-nous que cette dernière est fausse ?* L'opération

¹ Les Stoïciens donnaient toujours l'exemple de « S'il fait jour, il fait jour », voir Sextus Empiricus, *Esquisses pyrrhoniennes*, L. II, 11, p. 263.

² Diogène Laërce, *Vies et doctrines des philosophes illustres*, L. VII, 77, p. 840-841.

³ Peirce a établi dès 1902 que le connecteur d'incompatibilité était adéquat en ce qu'il permettait de définir tous les autres connecteurs propositionnels, voir *Collected Papers*, 4.265. Ce fut confirmé indépendamment par Henry Sheffer en 1917 : « A Set of Five Independent Postulates for Boolean Algebras with Application to Logical Constants », Moses Schönfinkel en 1924 dans « Sur les éléments de construction de la logique mathématique » a introduit une « incompatibilité généralisée » – notée $|^x$ – pour réinterpréter en termes d'incompatibilité le calcul fonctionnel, $(x) \neg F(x)$ s'écrivant $F(x) |^x F(x)$.

⁴ Voir notre ouvrage *L'Incompatibilité, logique et protologique*.

formelle et logique de négation est un simple jeu vérifonctionnel d'inversion, mais tout autre est la *négativité* de la proposition, c'est-à-dire le fait de la tenir pour fausse. C'est de cette négativité dont il faut rendre compte pour donner *sens* à notre *usage matériel*, et non plus simplement formel, de la négation.

La question est alors d'expliquer l'inexistence d'états de choses ¹. Si l'existence se voit, l'inexistence ne saurait se constater *directement*. Comment alors expliquer cette négativité des propositions ? La solution fut donnée par Nicolai Vasiliev dès 1912 lorsqu'il expliqua justement la négation par l'incompatibilité :

Ainsi, l'absence peut servir de raison à une proposition négative uniquement quand elle peut être réduite à l'incompatibilité. Dès lors, en général, on peut dire que le seul fondement logique de la négation est l'incompatibilité ².

La négation s'avère ainsi une opération seconde de nature inférentielle qui répond à une proposition implicite préalable *incompatible* avec la proposition initiale ³ :

$A \mid B$

B

—

$\neg A$

Ainsi :

Le sucré est incompatible avec le salé

J'ai une sensation de salé

—

Je *n'ai pas* pris du sucre.

Dès lors, l'assertion d'une proposition négative ne saurait relever d'une correspondance directe avec un fait du monde, mais d'un procès logique indirect consistant à *nier* cette proposition à partir du constat d'un fait *incompatible* avec ce qu'elle exprime.

¹ Dans ses *Carnets*, p. 70, Wittgenstein illustre le fait positif par un rectangle et le fait négatif correspondant par son entourage, mais il parle d'« un grand mystère de la négation ». L'erreur de Wittgenstein fut de penser le fait négatif par rapport au fait positif correspondant et non par rapport au fait positif *incompatible* avec lui, *ibidem*, p. 172 et notre ouvrage *L'Action, le discours, le monde*, chap. 2.

² Vasiliev, « Imaginary (non-Aristotelian) Logic », 1912, p. 133. Voir aussi Venanzio Raspa, *Thinking about contradiction*, § 5.2 « A Novel Concept of Negation », p. 81-85. À noter que dès 1900 dans *La Philosophie de Leibniz*, Russell, parlant de la compatibilité et incompatibilité des propositions synthétiques, indique que « N'était cette relation synthétique d'incompatibilité, il n'y aurait pas de propositions négatives », chap. II, p. 23. Voir aussi *Principles of Mathematics*, P. IV, chap. XXVII, p. 233 où il dit que l'incompatibilité synthétique est « une notion des plus importantes en logique générale ». Dans sa *Logic*, chap. 1, p. 15, William Johnson adopte la même interprétation de la négation que Vasiliev.

³ Voir Brandom, *Between Saying and Doing*, chap. 5, p. 127 : « Pour chaque phrase p d'un langage, sa négation $\neg p$.../... satisfait le principe selon lequel tout ce qui est incompatible avec p entraîne $\neg p$ ». À noter que Brandom dans « A Binary Operator which does the Work of Quantifiers and Sentential Connectives », a proposé un système d'incompatibilité pour les calculs propositionnel et fonctionnel.

4.2 La conjonction

La conjonction joue un grand rôle en protologique en ce qu'elle exprime l'inverse de l'incompatibilité : la *compatibilité*. On a en effet :

$$(A \bullet B) \equiv \neg(A \mid B)$$

Ainsi deux propositions conjointes sont compatibles : elles expriment des faits qui peuvent se produire ensemble dans notre univers.

La protologique met toujours en jeu la dualité compatibilité/incompatibilité.

4.3 Du choix des disjonctions

L'incompatibilité qui explique notre usage de la négation détermine aussi foncièrement l'utilisation que nous faisons des autres opérateurs logiques. Ainsi en est-il du choix de la disjonction.

Si les faits signifiés par les propositions disjointes sont *incompatibles*, la disjonction doit être *exclusive* telle « La Terre est ronde ou carrée ».

Si, en revanche, les faits en question sont *compatibles*, la disjonction est *inclusive*, telle « La Terre est ronde ou dense ».

On a donc :

$$\begin{aligned} (A \text{ w } B) &\rightarrow (A \mid B) \\ \neg(A \mid B) &\rightarrow (A \text{ v } B). \end{aligned}$$

Fondée sur l'incompatibilité, la disjonction exclusive a le même fonctionnement que l'incompatibilité relativement à la négation ¹ :

$$A \text{ w } B$$

$$A$$

$$\neg B^2$$

Ainsi la protologique de l'in/compatibilité détermine-t-elle le *sens* de la disjonction. De plus, elle impose que les deux propositions disjointes relèvent du même registre ou de registres compatibles, ce que Frege interprétait en termes de « sens » :

¹ Suivant les Stoïciens, Galien distingue le « conflit complet » de la disjonction exclusive du « conflit incomplet » de l'incompatibilité : « Quand les éléments en conflit sont caractérisés par un seul trait, à savoir ne pas pouvoir coexister, le conflit est incomplet, mais lorsque s'ajoute à cela l'impossibilité d'être ensemble éliminés, il est complet. Pour des choses de cette nature, en effet, il est nécessaire que l'une des deux ne soit pas. », *Traité philosophiques et logiques, Institution logique*, chap. IV, p. 245.

² On retrouve ici le trope disjonctif des Stoïciens : « « Pas à la fois Le premier et le second, or le premier, donc pas le second ». Depuis Chrysippe on utilisait la disjonction exclusive, il faudra attendre Pierre d'Espagne au XIII^e siècle pour lui préférer la disjonction inclusive, *vide* Lukasiewicz, « Contribution à l'histoire de la logique des propositions », p. 16-19.

On suppose d'habitude que si deux propositions sont liées par « ou », le sens de l'une a quelque rapport au sens de l'autre, que ces propositions ont une certaine affinité ¹.

Ainsi la protologie de l'in/compatibilité ² commande avant tout calcul et application seconde notre utilisation langagière des opérateurs logiques et le *sens* qu'on leur assigne en même temps qu'elle garantit la *cohérence* de la combinaison des propositions en jeu ³.

Conclusion

Les prétendues incongruités et absurdités supposées résulter de l'usage de l'« implication » sous forme de « paradoxes » s'évanouissent d'elles-mêmes dès lors que l'on ne confond pas conditionnel matériel et implication formelle et que l'on adopte, comme les Stoïciens, une interprétation en termes d'in/compatibilité des opérateurs logiques.

La décision de savoir si une proposition est incompatible avec une autre échappe à toute approche formelle et exige un choix empirique qui commande l'applicabilité de la logique à notre monde. Le pur calcul logique, formellement vérifonctionnel, se trouve alors interprété au moyen d'une *protologie de l'in/compatibilité* qui seule est susceptible d'attribuer *sens* aux opérateurs, *cohérence* aux propositions complexes et d'assurer l'*applicabilité* de la logique formelle à notre monde empirique.

REFERENCES

ANDERSON Alan Ross & BELNAP Nuel D, Jr., « The Pure Calculus of Entailment », *The Journal of Symbolic Logic*, Vol. 27, No. 1 (Mar., 1962), pp. 19-52.

BRANDOM Robert B. :

– *Between Saying and Doing*, Oxford U.P., 2008.

– « A Binary Operator which does the Work of Quantifiers and Sentential Connectives », *Notre Dame Journal of Formal Logic*, Vol. XX, N° 2, April 1979, p. 262-264.

CARNAP Rudolf, *The Logical Syntax of Language*, London, Routledge & Kegan Paul LTD, 1971.

DÉMOS Raphaël, « A Discussion of a Certain Type of Negative Proposition », *Mind*, n°26, 1917, p. 188-196.

LAËRCE Diogène, *Vies et doctrines des philosophes illustres*, trad. dirigée par Marie-Odile Goulet-Cazé, Paris, Livre de poche, 1999.

¹ Frege, *Recherches logiques*, p. 222. Tarski note que d'un strict point de vue logique la disjonction « 2 + 2 = 5 ou New York est une grande ville » est vraie mais que dans l'usage en langue naturelle intervient une « connexion quant au contenu », (La même chose vaut pour la conjonction et le conditionnel), *Introduction à la logique*, p. 20-22.

² Cette protologie vaut aussi pour les calculs fonctionnels, elle détermine entre autres le sens et les propriétés des relations.

³ Significativement, Carnap dans *The Logical Syntax of Language* commence toujours l'analyse des relations logiques entre propositions par l'in/compatibilité, *vide* Intro., § 1, p. 2 ; Part I, §14, p. 40 ; Part III, § 34 f, p. 117.

FREGE Gottlob :

– « Que la science justifie le recours à une idéographie », trad. fr. Claude Imbert, *Écrits logiques et philosophiques*, Paris, Seuil, 1971, p. 63-69.

– « Recherches logiques », *Écrits logiques et philosophiques*, Paris, Seuil, 1971, p. 170-213.

GALIEN Claude, *Traité philosophiques et logiques, Institution logique*, trad. fr. P. Pellegrin, C. Dalimier, J.-P. Levet, Paris, Garnier Flammarion, 1998.

JOHNSON William Ernest, *Logic*, Part I, Cambridge University, (1921), Paperback edition, 2014.

LAERCE Diogène, *Vies et doctrines des philosophes illustres*, Marie-Odile Goulet-Cazé (dir.), Paris, Livre de poche, 1999.

LEWIS Clarence Irving & LANGFORD Cooper Harold, *Symbolic Logic*, New York : The Appleton-Century Company, 1932.

LUKASIEWICZ Jan, « Contribution à l'histoire de la logique des propositions », *Logique mathématique*, Jean Largeault (éd.), Paris, Armand Colin, 1972.

MULLER Robert, *Les Mégariques, Fragments et témoignages*, Paris, Vrin, 1895.

PEIRCE Charles Sanders, *Collected Papers*, Vol. 1-6, ed. by Charles Hartshorne and Paul Weiss, Cambridge U.P., 1931-1935; Vol. 7-8, ed. by Arthur Burks, Cambridge U.P., 1958.
QUINE, Willard V.O. :

– *Méthode de logique*, trad. fr. Maurice Clavelin, Paris, Armand Colin, 1950.

– *Logique élémentaire*, trad. fr. Jean Largeault & Bertrand Saint-Sernin, Paris, Armand Colin, 1972.

RASPA Venanzio, *Thinking about Contradiction, The Imaginary Logic of Nicolai Vasil'ev*, Springer, vol 386, 2017.

RUSSELL Bertrand :

– *La Philosophie de Leibniz*, (1900), trad. fr. J. & R. Ray, Alcan, 1908, rééd. Paris-London, Gordon & Breach, 1970.

– *Principles of Mathematics*, London, Allen & Unwin, 1903, 2nd ed. London, Allen & Unwin, 1938.

RUSSELL Bertrand & WHITEHEAD Alfred, *Principia Mathematica*, Paperback edition to *56, London, Cambridge U.P., 1973.

SCHÖNFINKEL Moses, « Sur les éléments de construction de la logique mathématique » (1924), *Mathématiques et sciences humaines*, n° 112, 1990, p. 5-26.

SEXTUS EMPIRICUS, *Esquisses pyrrhoniennes*, trad. fr. Pierre Pellegrin, Paris, Seuil, Points, 1997.

VASILIEV Nicolai :

- « Imaginary (non-Aristotelian) Logic », (1912) translated by R. Vergauwen and E. A. Zaytsev, *Logique et Analyse*, n° 182, 2003, p. 127-163.
- « Logic and Metalogic », (1912-13) translated by Vladimir L. Vasyukov, *Axiomathes*, IV, N°3, 1993, p. 329-351.

VERNANT Denis :

- *L'action, le discours, le monde, écrits sur le sens*, Limoges, Lambert Lucas, 2024.
- *L'incompatibilité, logique et protologique*, à paraître en 2025.

WITTGENSTEIN Ludwig :

- *Tractatus logico-philosophicus, Logisch-philosophische Abhandlung*, [1919], trad. fr. Christiane Chauviré & Sabine Plaud, Paris, Garnier-Flammarion, 2021.
- *Carnets*, trad. fr. Gilles-Gaston Granger, Paris, Gallimard, 1971.

ON "AGENTIAL REALISM" AND ONTOLOGY OF QUANTUM MECHANICS¹

Francois-Igor PRIS

Institute of philosophy of the National Academy of Sciences of Belarus

frigpr@gmail.com

ABSTRACT

K. Barad proposes "agential realism" as a unified approach to natural and social phenomena. The position is inspired by quantum mechanics, and particularly the phenomenon of quantum entanglement. Barad also sees similarities between her approach, N. Bohr's view and C. Rovelli's relational quantum mechanics. In our view, agential realism is a kind of ontological correlationism, not realism. The analogy with the Bohr and Rovelli approaches is only partial. Agential realism is a wrong interpretation of quantum mechanics. It is also unsuitable for social theorizing, for which considering the sensitivity of ontology to the context is fundamental. As an alternative, we propose a contextual quantum realism (CQR) that rejects substantive dualisms (as does Barad), but at the same time accepts the categorical dualism of the real and the ideal. Our approach also allows one to better understand Bohr's position and to correct Rovelli's relational quantum mechanics.

KEYWORDS quantum mechanics, agential realism, quantum correlation, Copenhagen interpretation, relational quantum mechanics (RQM), contextual quantum realism (CQR)

ملخص

يقترح ك. باراد «الواقعية التابعة للعميل/الوكيل المعرفي» كنهج موحد للظواهر الطبيعية والاجتماعية. وهذا الوضع مستوحى من ميكانيكا الكم، وخاصة ظاهرة التشابك الكمي. ويرى باراد أيضاً أوجه تشابه بين نهجه ورأي ن. بور وميكانيكا الكم العلائقية لس. روفيلي. وحسب رأينا، الواقعية التابعة للوكيل المعرفي هي نوع من الترابط الأنطولوجي، وليست واقعية. والتشابه مع نهج بور وروفيلي جزئي فقط. هذه الواقعية هي تفسير خاطئ لميكانيكا الكم، كما أنها لا تتناسب مع التنظير الاجتماعي، الذي يعتبر النظر في حساسية الأنطولوجيا للسياق أمراً أساسياً. كبديل، نقترح واقعية كمية سياقية (CQR) ترفض الثنائيات الموضوعية (كما يفعل باراد)، ولكنها في نفس الوقت تقبل ثنائيات الواقعي والمثالي. ويسمح نهجنا أيضاً بفهم موقف بور بشكل أفضل ويقوم بتصحيح ميكانيكا الكم العلائقية لروفيلي.

كلمات مفتاح: ميكانيكا الكم، الواقعية الخاصة بالوكيل المعرفي، الارتباط الكمي، تفسير كوبنهاغن، ميكانيكا الكم العلائقية (RQM)، الواقعية الكمومية السياقية (CQR)

RESUME

K. Barad propose le « réalisme agentiel » comme approche unifiée des phénomènes naturels et sociaux. La position est inspirée de la mécanique quantique, et en particulier du phénomène d'enchevêtrement quantique. Barad voit également des similitudes entre son approche, le point de vue de N. Bohr et la mécanique quantique relationnelle de C. Rovelli. Selon nous, le réalisme agentiel est une sorte de corrélationisme ontologique, et non un réalisme. L'analogie avec les approches de Bohr et Rovelli n'est que partielle. Le réalisme agentiel est une interprétation erronée de la mécanique quantique. Elle est également inadaptée à la théorisation sociale, pour laquelle il est fondamental de considérer la sensibilité de l'ontologie au contexte. Comme alternative, nous proposons un réalisme quantique contextuel (RCC) qui rejette les dualismes substantiels (comme le fait Barad), mais accepte en même temps le dualisme catégoriel du réel et de l'idéal. Notre approche permet également de mieux comprendre la position de Bohr et de corriger la mécanique quantique relationnelle de Rovelli.

¹ The reported study was partially funded by BRFFR according to the research project № Г22MC-001 « Quantum realism – contextual realism. (QBism and other interpretations of quantum mechanics from the point of view of a contextual realism) ».

MOTS-CLES mécanique quantique, réalisme agential, corrélation quantique, interprétation de Copenhague, mécanique quantique relationnelle (RQM), réalisme quantique contextuel (CQR)

Karen Barad has proposed a unified approach to natural and social phenomena – “agential realism”, which she believes can be derived from quantum mechanics and represents a development of N. Bohr’s position [1–2]. Barad writes: “‘Position’ only has meaning when a rigid apparatus with fixed parts is used (e.g., a ruler is nailed to a fixed table in the laboratory, thereby establishing a fixed frame of reference for specifying ‘position’). And furthermore, any measurement of ‘position’ using this apparatus cannot be attributed to some abstract independently existing ‘object’ but rather is a property of the phenomenon – the inseparability of ‘observed object’ and ‘agencies of observation’” [1, p. 814]. The first half of this quotation is consistent with our position which asserts the sensitivity of ontology to the context and which we call “contextual quantum realism” (CQR), while the second half, beginning with “but rather is a property of the phenomenon”, contradicts it and can be understood as the position of an ontological correlationism we criticize. Indeed, the American philosopher explains her point as follows: “Phenomena do not merely mark the epistemological inseparability of ‘observer’ and ‘observed’; rather, *phenomena are the ontological inseparability of agentially intra-acting ‘components’*. That is, phenomena are ontologically primitive relations – relations without preexisting relata” [1, p. 815]. Thus, ontologically primitive are phenomena as intra-actions between object and instrument of observation, object, and agent, not having an independent existence, but being derived from the intra-action – the primary entity. The division into object and measuring instruments, object, and quantum subject (agent) is secondary. To back up her position, Barad turns to the notion of quantum entanglement. For her, the interaction of systems (observer and observable) – holistic quantum entanglement – is primary, while the individual components of this holistic system, observer, and observable, are secondary. Barad thinks that for Bohr, too, “phenomena” are ontologically primary as relations, inseparable wholes of quantum object and subject. She also says: “According to Bohr (...) our knowledge-making practices, including the use and testing of scientific concepts, are material enactments that contribute to, and are a part of, the phenomena we describe” [2, p. 32]. This is a wrong interpretation of Bohr’s position which is not an enactment but a contextualist view.

J. Faye notes that “on Barad’s reading of Bohr, it is not the quantum object that has a property in an experimental context, but rather it is the relationality of quantum object and experimental set-up, the ‘phenomenon’, that has the property. This relationality – as captured by the phenomenon – is the cornerstone in Barad’s ontological framework and the composition metaphor implicit in the quotation above should only be assigned instructional significance” [3, p. 7]. Faye, a specialist on Bohr, rejects Barad’s interpretation of Bohr. For him Bohr’s point of view is a kind of relational holism, not ontological, but epistemic [3]. This is also the position of Faye himself. M. Dorato, for example, is an epistemic holist, too [4].

We reject agential realism and try to understand and interpret Bohr’s position from the point of view of our CQR. That is, we emphasize that a quantum object has a certain property in an experimental context and only in it. This means that ontology is sensitive to context. At the same time, for example, C. F. von Weizsäcker, M. Bitbol, B. Falkenburg, and some other philosophers consider Bohr’s philosophical position as a neo-Kantian one.¹

¹ According to Faye, different authors also regard Bohr as an instrumentalist, an objective anti-realist, a phenomenological realist or a realist of various sorts. They, however, use the terms ‘realism’ and ‘anti-realism’ differently. Faye holds that Bohr is an objective anti-realist. That is, he is an entity realist and anti-representationalist concerning theories which are seen as symbolic, not literal, representations of reality. For Bohr, atoms and other “unobservable entities” are real; they are not simply heuristic or logical (mathematical) constructions to describe and

Thus, according to agential realism, there are no individual objects with determinate properties which are revealed by measurement. Moreover, this position interprets Bohr's complementarity as a metaphysical indeterminacy of quantum properties before the measurement. From the point of view of our CQR, one should not speak of metaphysical indeterminacy, as if such indeterminacy were an inherent property of reality. The concept of reality does not imply this. Reality as such is neither determinate nor indeterminate; by definition, reality is simply what it is. Wave and corpuscular properties of quantum systems (objects) do not arise because of a measurement, within the subject-object correlation, phenomenon. They are literally identified as real properties that exist and existed before their identification. However, before their identification they had no identity because the context was not fixed. That is, there is no point in talking about the determinate physical properties before their identification because the "act" of identification is context-sensitive.

Within her "agential realism", referring to Bohr, Barad questions the dualisms of subject-object, knower-known, culture-nature, word-world [2, p. 147]. Not surprisingly, if one takes the path of erasing the categorical distinction between the ideal and the real, which is simply not perceived as such. Like Barad, our CQR rejects substantial dualisms, but, in contrast, retains the categorical 'dualism' that allows a genuine distinction to be made between realism and anti-realism. For anti-realists, the ideal is real in a particular sense (e.g. metaphysical Platonism) or is part of reality (in this sense, for example, the metaphysical realism of "external world" is a kind of anti-realism because the objects of the world are considered as meaningful in themselves).

According to Faye, Bohr does not want to eliminate the epistemic distinctions between subject and object, knower and known, word and world [3]. He considers the measurement outcome as giving information about an object that exists separated from the measuring instrument. Indeed, Bohr argues about the need to use classical concepts to describe measuring instruments, measurement procedure and the measurement outcomes. By doing so, he assumes that the measurement outcomes and the corresponding properties relate to objects that exist independently from any observer. An essential difference from classical mechanics is that in quantum mechanics classical concepts are applied in the context of experimental observation. In one context, a quantum object exhibits its wave properties, while in another it exhibits its corpuscular properties.¹ Both are real, they do not arise from measurement as properties of "phenomena" in Barad's sense. According to Faye, Bohr does not question epistemic but ontological dualism. The dualisms of subject-object, knower-known, word-world are not questioned. On the contrary, they are at the foundation of his interpretation of quantum mechanics [3].

The categorical distinction between the ideal and the real underlying CQR allows one to better understand Bohr's Copenhagen interpretation, to eliminate the conceptual confusions faced by Barad's agential realism, to correct (contextualize) C. Rovelli's "democratization of the Copenhagen interpretation," *i.e.*, relational quantum mechanics (RQM) [6–7]. Rovelli keeps all systems, the observer, and the observable, on the same footing; he treats the observer as a physical system (he

predict empirical phenomena, but without any physical meaning (instrumentalism). Faye also notes the influence of Kant on Bohr [5]. (According to F. A. Muller, Bohr said that he had not read Kant.)

¹ Faye writes: «Bohr flatly denied the ontological thesis that the subject has any direct impact on the outcome of a measurement. Hence, when he occasionally mentioned the subjective character of quantum phenomena and the difficulties of distinguishing the object from the subject in quantum mechanics, he did not think of it as a problem confined to the observation of atoms alone. For instance, he stated that already "the theory of relativity reminds us of the subjective character of all physical phenomena". Rather, by referring to the subjective character of quantum phenomena he was expressing the epistemological thesis that all observations in physics are in fact context-dependent. There exists, according to Bohr, no view from nowhere in virtue of which quantum objects can be described» [5]. In this part, our CQR coincides with Bohr's position.

calls it “context”) which, when interacting with (“observing”) another system, becomes entangled with it. For us, the instrument of observation (observer) belongs to the category of the ideal. Strictly speaking, it does not interact with the observed system. But its status changes, and it begins to belong to the category of the real, if it itself becomes the object of observation [6–7].

Tellingly, Barad believes that her agential realism is also close to Rovelli’s RQM [2, p. 333]. As in the case of Bohr, there are some reasons to accept this view. Agential realism is radical (ontological) correlationism, and RQM, as we argued earlier, can be interpreted as a kind of correlationism [6]. This is consistent with the fact that there is a neo-Kantian interpretation of Rovelli’s RQM, and consistent with the interpretation of RQM ontology in terms of “metaphysical coherentism” [8–9]. Metaphysical coherence implies ontological interconnectedness (inseparability) of interacting physical systems.¹

A similarity between RQM and agentic realism is that, from the point of view of both positions, there is no essential boundary between object and observer. Rovelli writes: “Standard quantum mechanics requires us to distinguish system from observer, but it allows us freedom in drawing the line that distinguishes the two” [10, p. 1643]. At the same time, unlike Barad, Rovelli admits that the observer is not part of the quantum mechanical description. The wave function describes the quantum system, not the observer or the quantum system and the observer. As for the so-called measurement problem, according to Rovelli, “The unitary evolution does not break down for mysterious physical quantum jumps, due to unknown effects, but simply because O is not giving a full dynamical description of the interaction. O cannot have a full description of the interaction of S with himself (O) because his information is correlation, and there is no meaning in being correlated with oneself” [10, p. 1666]. (Here “O” is a physical system playing the role of an observer and “S” is an observed physical system).

Let us consider in this connection the so called “Wigner’s friend paradox.”

Wigner’s friend measures the magnitude of the projection of the electron spin on the z-axis (thus, the observer/observed “dualism” is assumed). Wigner observes his friend making the measurement, from outside – that is, without measuring (observing) this physical quantity. Before his measurement of the projection of electron spin on the z-axis, Wigner observes a complex system and describes it by a wave function, which is a superposition of two wave functions entangled between them: the wave function of his friend and the wave function of the observable physical system (the projection of electron spin).²

From the point of view of CQR, Wigner and his friend are situated in different contexts. In relation to Wigner, the entangled system “Wigner’s friend – physical system (electron)” is an external object, whereas in relation to Wigner’s friend, external are Wigner and the electron he observes. By making a measurement of “the same” physical quantity that his friend measures, Wigner enters a new context, which is not necessarily the same as that of his friend. Therefore, the values of the physical quantity measured by Wigner and his friend can be different.

¹ In a private communication, when asked if this is not a kind of correlationism in the sense of Q. Meillassoux, M. Morganti told me that he considers a symmetric relation of physical systems, whereas Meillassoux considers a symmetric relation between the subject and the world.

² Note that the fact that Wigner observes a complex system (superposition) consisting of his friend and the electron observed by the friend, indicates that some measurement has already been made by him. (Otherwise, there would be no determinateness at all.) This is the measurement of the physical quantity for which the observed superposition is an eigenfunction.

Rovelli speaks about “relative facts” (a classical analogue is relativity of velocity)¹, but not about facts of subject/object correlation (for him “context” means “observer”, i.e. the physical system with which the “observed” physical system interacts). Relative facts are “facts” about quantum systems. Wigner and Wigner’s friend are dealing with different relative facts. Therefore, there is no contradiction between the fact that O (Wigner’s friend) observes some particular value of the physical quantity P pertaining to physical system S (this is a fact relative to O), and another relative fact that O’ (Wigner) does not observe any particular value of P, but observes the entanglement of systems S and O (O, as stated above, cannot observe his own entanglement with S).

For our CQR, ontology, and thus the observed values of physical quantities, are context-sensitive. O and O’ observe (in different contexts) different slices of reality. But what they observe is indeed real (although it is not in the “outside world”, since this concept is meaningless from the CQR perspective) and independent of the observer – in this sense it is absolute rather than relative.

In relation to Wigner’s paradox, Barad’s position is as follows: “We are either describing a mark on the ‘measuring agency’ (e.g., a pointer pointing in a definite direction), in which case what it measures is its correlation with the system with which it intra-acts, constituting a particular phenomenon; or we make a different placement of the agential cut, using a different experimental arrangement such that the complete ‘original’ phenomenon, this time including what was previously marked as the ‘measuring agency’, is being measured by the ‘new’ ‘measuring agency’, in which case it is possible to characterize the existing entanglement” [2, p. 348]. Thus, for Barad, S and O always remain ontologically entangled in measurement. The problem is then that it is not clear how the particular value of the physical quantity O being measured arises. In contrast to Barad, Rovelli, as has been said, explains this (another question is how well). Barad cannot accept Rovelli’s explanation without abandoning her ontological relational holism and its implications – agential realism.

In conclusion, we agree with Faye that Barad’s agent realism is not a necessary consequence of quantum mechanics. Moreover, in our view, it is a misinterpretation of quantum mechanics. Faye, however, acknowledges the usefulness of agential realism for social theorizing and, accordingly, warns against the danger of using quantum mechanics for this purpose. We think that this warning is unfounded. On the contrary, agential realism, and precisely because it misinterprets quantum mechanics, is in fact also unsuitable for social theorizing, for which considering the sensitivity of epistemology and ontology to context is fundamental. Social reality is “quantum”, not “agential”, reality [11]. (See also [12–16].)

REFERENCES

1. Barad K. “Posthumanist performativity: Toward an understanding of how matter comes to matter”. *Signs, Journal of Women in Culture and Society*. – 2003. – 28(3). – P. 801–831.
2. Barad K. *Meeting the Universe Halfway*, Duke University Press, 2007.
3. Faye J., Jaksland R. Barad, “Bohr, and quantum mechanics”, *Synthese*. – 2021. – 199. – P. 8231–8255.

¹ The so-called QBism does the same. However, for QBism, quantum facts are relative to the individual subjective (phenomenological) experience of the observer.

4. Dorato M., “Bohr’s Relational Holism and the Classical-Quantum Interaction” In *Niels Bohr and the Philosophy of Physics*, eds.: J. Faye and H. Folse. – London: Bloomsbury Academic, 2017. – P. 133–154.
5. Faye J. Copenhagen Interpretation of Quantum Mechanics // *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. URL: <https://plato.stanford.edu/entries/qm-copenhagen/> (date of access: 04.08.2022).
6. Pris I. E., Storozhuk A. Yu., Simanov A. L. “Relational Interpretation of Quantum Mechanics and Contextual Realism”, *Philosophy of Science*. – 2019. – № 2. – P. 57–89. (In Russian.)
7. Pris I. The real meaning of quantum mechanics // *Educational Philosophy and Theory*. – URL: <https://www.tandfonline.com/doi/full/10.1080/00131857.2022.2080054> (date of access: 07.08.2022).
8. Dorato M., Morganti M. “What ontology for relational quantum mechanics”, *Foundations of Physics*. – 2022. – 52:66.
9. Morganti, M. “From ontic structural realism to metaphysical coherentism”, *European Journal of Philosophy of Science*. – 2019. – 9(1). – P. 1–20.
10. Rovelli C. “Relational quantum mechanics” *International Journal of Theoretical Physics*. – 1996. – vol. 35. – no. 8. – P. 1637–1678.
11. Прись И. Е. (Pris F.-I.) Социальная реальность – « квантовая » реальность. (Social reality – « quantum » reality.) // *Dialogue*. – 2020. – 2(16). – P. 8–11. (In Russian.)
12. Khrennikov, A. Social laser. Jenny Stanford, 2020.
13. Прись И. Е. (Pris, F.-I.) Контекстуальность онтологии и современная физика (*Contextuality of ontology and contemporary physics*.) Saint-Petersburg, Aletheia, 2020. – 354 p. (In Russian.)
14. Прись И. Е. (Pris, F.-I.) Бозон Хиггса, квантовые струны и философия физики. (*Higgs’ boson, quantum strings and philosophy of physics*.) Saint-Petersburg, Aletheia, 2021. – p. 192. (In Russian.)
15. Прись И. Е. (Pris, F.-I.) Знание в контексте. (*Knowledge in context*.) Saint-Petersburg, Aletheia, 2022. – 720 p. (In Russian.)
16. Прись И. Е. (Pris, F.-I.) Контекстуальный квантовый реализм и другие интерпретации квантовой механики. (*Contextual quantum realism and other interpretations of quantum mechanics*.) Moscow, Russia, 2023. – Forthcoming. (In Russian.)

حياة اللغة وموتها:

ألعاب اللغة في فلسفة فيتغنشتاين

Vie et mort du langage : les jeux du langage dans la philosophie de Wittgenstein

Language's life and death: Language games in the philosophy of Wittgenstein

Leila BARHOUMI

Université de Tunis

ثمة عدد لا محدود من الأصناف المختلفة لاستعمال ما نسميه "علامات"، "كلمات" أو "جمل". وهذا التنوع والتعدد ليس ثابتا ولا معطى بشكل نهائي. ثمة على العكس من ذلك، أنواع جديدة من استعمالات اللغة، من ألعاب اللغة بالأحرى، تشق طريقها نحو الوجود، بينما أنواع أخرى تشيخ وتسقط في النسيان.¹

فيتغنشتاين

ABSTRACT

Language revives the life of meaning and speech acquires the meaning of its use. Word life is essentially coupled with the extent of its use and circulation, because use alone determines whether the term has meaning through the speaker's good words and understanding by the hearing. The word lives on as it remains used. Usage is a sign of its effectiveness, which is usually measured by understanding. It still does because it's still in the use circle. The meaning performs and occupies a position in the speech. Then the use refers to existence, it is a sign of life, just as the sign of human existence is the act of existence, because it is not enough for man to exist for his life to gain meaning, as well as the sign of linguistic existence is the act in the language and it is not enough for the word to exist to live, but to use it.

KEYWORDS Wittgenstein, language life, language death, meaning, usage, action, speech, existence

ملخص

تحيا اللغة بحياة المعنى واكتساب الكلام معنى رهين استخدامه، فحياة اللفظ مقترنة أساسا بمدى استعماله وتداوله لأن الاستعمال وحده يحدّد ما إذا كان اللفظ معنى من خلال حسن قوله من طرف المتكلم وحسن فهمه من طرف السامع. يحيا اللفظ ما ظلّ مستعملا فالاستعمال علامة على فاعليته التي نقاس عادة بالفهم. لا يزال فاعلا لأنه لا يزال في دائرة الاستخدام. يؤدي المعنى ويشغل موقعا في الخطاب. يحيل الاستخدام اذن على الوجود، أنّه علامة على الحياة فكما أنّ علامة الوجود الإنساني هي الفعل في الوجود اذ لا يكفي أن يوجد الانسان لتكتسب حياته معنى، كذلك علامة الوجود اللغوي هي الفعل في اللغة ولا يكفي أن توجد الكلمة لتحيا، بل حياتها في استعمالها.

كلمات مفتاح: فيتغنشتاين، حياة اللغة، موت اللغة، المعنى، الاستعمال، الفعل، الخطاب، الوجود

RÉSUMÉ

Selon Wittgenstein, le langage ravive la vie du sens et le discours acquiert le sens par le truchement de son usage. La vie d'un terme est essentiellement liée à l'étendue de son usage et à sa circulation, car l'usage seul détermine si le terme a un sens par le biais des mots ajustés du locuteur et leur compréhension par l'auditoire. Le mot vit selon la manière avec laquelle il est

¹ " Il est en est d'innombrables sortes ; il est d'innombrables et diverses sortes d'utilisations de tout ce que nous nommons "signe", "mots", "phrases". Et cette diversité, cette multiplicité n'est rien de stable, ni donné une fois pour toutes ; mais des nouveaux types de langage, de nouveaux jeux de langage naissent pourrions-nous dire, tandis que d'autres vieillissent et tombent en oubli. » Ludwig Wittgenstein, *Investigations Philosophiques*, Gallimard, Paris, 1961, § 23, p. 125.

utilisé. L'usage est un signe de son efficacité, qui se mesure généralement par la compréhension. Il le fait toujours parce qu'il est encore dans le cercle d'utilisation. Le sens joue et occupe une position dans le discours. Alors l'usage se réfère à l'existence, c'est un signe de vie, tout comme le signe de l'existence humaine est l'acte d'existence, car il ne suffit pas que l'homme existe pour que sa vie acquière un sens. Le signe de l'existence linguistique est aussi l'acte dans le langage et il ne suffit pas que le mot existe pour vivre, mais sa vie repose bel et bien sur son usage.

MOTS-CLES : Wittgenstein, vie du langage, mort du langage, sens, usage, action, discours, existence

ليس أبدع من كلمات فيتغنشتاين نستعمل بها مقالنا، كلمات أشبه بالشعر لفيلسوف درس الهندسة الميكانيكية وانشغل ببحوث الطيران وأبدى اهتماما لافتا بالرياضيات لينتهي بفلسفة اللغة وكأنّ بها أقصى وأشدّ ما أبدع فكره. يعكس فكر فيتغنشتاين التنوّع الذي تلقاه في مسيرة تعليمه من الهندسة الى الفلسفة وفي حياته من تجربة التجنيد لدى القوات النمساوية المجرية في الحرب العالمية الأولى مروراً بتجربة السجن من قبل الجيش الإيطالي الى تجربة التدريس بالمدارس الابتدائية في قرية بجنوب النمسا، ثمّ العمل كبستاني في دير بفيينا، الاشتغال بتصميم "منزل فيتغنشتاين" لأخته مارغريت وتطوّعه كمرّض مساعد في الحرب العالمية الثانية في أحد مستشفيات لندن. تعكس تصوّراته الفلسفية التنوع ذاته على مستوى المكان بين النمسا وألمانيا وإيطاليا وبريطانيا وروسيا والنورفاج وإيرلندا والولايات المتحدة الأمريكية¹ والتداخل بين العلمي الميكانيكي والمنطقي الفلسفي ثمّ الإيتيقي والإستيتيقي الذي ميّز التوجّه العام لعائلته حيث كان أبويه عازفين وأفراد عائلته ذوي حسنّ فنيّ بالغ. هذا التنوع طبع فكره فأنتج تصوّرات فلسفية متنوعة ومختلفة وعلى قدر كبير من التميّز.

حينما يتعلّق الأمر بفلسفة فيتغنشتاين فنحن إذن إزاء فلسفة متغيّرة، متطورة ومتجدّدة باستمرار تبين عن تطوّر فكره منذ أولى كتاباته الى حدود آخرها خاصّة في نظرتة الى اللغة وإلى إمكانات استخدامها. فأن تتحوّل وظيفة اللغة من التعبير عن حقيقة العالم باعتبارها صورته أو انعكاسه² الى ضمان فعل التواصل بين الافراد، فذلك كفيل وحده ببيان ما شهده تصوّر فيتغنشتاين للغة من صيرورة فعلية.

يدفعنا هذا التنوّع اللافت في فلسفة فيتغنشتاين والتطوّر الذي ميّز تمثّله للغة الى تعقّب مفهوم اللغة في كتابه *الرسالة المنطقية الفلسفية* ثمّ إلى تقبّي مفهوم ألعاب اللغة في كتابه *أبحاث فلسفية*. فأبّى تصوّر للغة تحمله *الرسالة المنطقية الفلسفية* ؟

مفهوم اللغة في مؤلف الرسالة المنطقية الفلسفية

انتهى فيتغنشتاين من تأليف كتابه الأوّل الرسالة *المنطقية الفلسفية* سنة 1918 وهو الكتاب الوحيد الذي نشر في حياته وتحديدا سنة 1921 باللغة الألمانية، ثمّ بالإنجليزية السنة الموالية. لقيت الرسالة حينئذ رواجاً كبيراً لدى جمهور الفلاسفة إذ كانت مبعثاً لتأويلات متضاربة كما أقرّ بذلك فرونسوا مالارب في مقاله "تأويلات متصارعة بشأن مقالة فيتغنشتاين"³ لأنّ السمة التي كان تطبع المقالة هي التراوح بين المنطقي والإستيتيقي والإيتيقي انتهاء بالصوفي الروحاني. كان لهذا الكتاب

¹ Ray Monk, *Wittgenstein : Le devoir de génie*, Flammarion, Paris, 2009.

² « *La proposition est une image de la réalité. La proposition est une transposition de la réalité telle que nous la pensons.* ». Wittgenstein Ludwig, *Tractatus logico-philosophicus*, Gallimard, Paris, 1961, § 4.0, p. 46.

³ Malherbe Jean-François. "Interprétations en conflit à propos du « Traité » de Wittgenstein". In : *Revue Philosophique de Louvain*. Quatrième série, tome 76, n°30, 1978. pp. 180-204.

أثر كبير في فلسفة عصره وخاصة في فلاسفة حلقة فيينا والوضعية المنطقية والفلسفة التحليلية عموما إذ اعتبر بمثابة "تورايم" الجديد. تضمنت المقالة سبع شذرات، تتفرع كل شذرة رئيسية الى شذرات يتم فيها تفسير الشذرات الرئيسية وتفصيلها. تناولت في مجملها إشكالية رسم حدود المعنى في اللغة بما هي إشكالية منطقية بالأساس وهذا ما كان فيتغنشتاين قد صرح به في توطئة الرسالة بقوله: "يرسم الكتاب اذن حدودا للفكر."¹ وذلك من خلال التمييز بين ما يمكن قوله و ما ينبغي الصمت بشأنه.

تبدى اللغة في فلسفة الرسالة المنطقية الفلسفية بما هي نسق مكتمل ومحدد، منتظم بصورة ذاتية بالنظر الى قواعده الثابتة. هذه اللغة التي شيد صرحها في أولى كتاباته هي اللغة المثالية التي تجد مكانها في الذهن لا في الواقع، أي اللغة كما ينبغي أن تكون، ليست الكائنة بالفعل، هي التي تتجوهر وجوهها يكمن في تجسيدها المنطقي للعالم بدقة متناهية، هي اللغة النظرية ذات الشكل النهائي، المطلقة والمجردة والكونية والموضوعة ما قبلها في الذهن بوصفها ثابتة لا وظيفة لها غير وصف العالم وتمثيل أشياءه.

ليست لغة الرسالة المنطقية الفلسفية غير نسق مستقل يتحدد في ذاته دون النظر في علاقته بما سواه. هذه اللغة حسب فيتغنشتاين تملك شكلا ثابتا من حيث إن العبارات المكونة لها ما هي إلا انعكاس دقيق لمجودات العالم. وبمقتضى ذلك يقتزن المعنى فحسب بالعبارات التي تدل على أشياء العالم. وهي القدرة على التوحيد بين هذه الالفاظ وفق قدرة سحرية تجعلها أشبه بماهيات الميتافيزيقا وأوهامها² ولكنها على خلاف الميتافيزيقا فمثاليها تتجلى في تضمينها لكل القواعد الضامنة للمعنى فهذه القدرة ليست ميتافيزيقية بالمعنى المألوف للميتافيزيقي إذ أنها تتعلق فقط بتضمن كل القواعد اللغوية التي تضمن وضوح الخطاب وتناسقه إلا أن هذه المثالية المنطقية قد دعا فيتغنشتاين ذاته الى تجاوزها للانتقال الى مجال اللغة اليومية.

حسب ما ورد في الرسالة، لا يحمل الاسم معنى الا إذا كان له ما يقابله في عالم الأشياء أي أن يكون للاسم مرجعا وهنا تحديدا تتجلى مثالية هذه اللغة. ألم يحدثنا فيتغنشتاين في فلسفته الذرية المنطقية عن توازي بين عالم الأسماء أي اللغة وعالم الأشياء أي الحقيقة. حيث يقيم فيلسوف فيينا في إطار فلسفة الذرية المنطقية توازيا بين مكونات اللغة ومكونات العالم. يتألف العالم من وقائع des faits تتشكل بدورها من أشياء وكذلك الشأن بالنسبة إلى اللغة فهي تتكون من قضايا معقدة وأخرى بسيطة أو أولية وهذه القضايا تتركب بدورها من أسماء. يفهم التوازي على معنى أن كل اسم يعبر عن موضوع واحد فحسب من بين أشياء العالم. وها هنا يمكن أن يتمثل مفهوم الموضوع مع مفهوم الشيء في فلسفة فيتغنشتاين، كما أن القضية أو الجملة تعبر عن واقعة واحدة فحسب من بين وقائع العالم. ولكن ينبغي الانتباه أن الأشياء ليست هي منتهى ما يمكن أن يصل إليه تحليل العالم مع فيتغنشتاين وإنما الوقائع. ماذا يعني الاسم اذن بمقتضى هذا التوازي؟

ما يعنيه الاسم تحديدا هو الموضوع أي الشيء³. عملية إضفاء المعنى هي العودة الى المرجع أي الى المواضيع المسماة ذاتها، لا بمعنى العود الفينومينولوجي وانما العود اللغوي. اذا كان العود الفينومينولوجي عود يستحضر الانا المتعالية انطلاقا من

¹ « Le livre, en conséquence, tracera des limites à la pensée. », Wittgenstein Ludwig, *Tractatus logico-philosophicus*, op.cit., p. 27.

² بين فيتغنشتاين أن البحث في جوهر اللغة هو من جنس الاهتمامات الميتافيزيقية وما ينبغي علينا فعله بالتحديد هو أن "نجلب الكلام من استخدامه الميتافيزيقي إلى استعماله اليومي".

« Nous ramenons les mots de leur usage métaphysique à leur usage quotidien. ». Wittgenstein Ludwig, *Investigations Philosophiques*, § 116, p. 166.

³ "الاسم يدل على الموضوع. الموضوع هو دلالة الاسم."

الوعي القصدي حسب هوسرل ويرتكز على المنهج الفينومينولوجي¹ القائم على مبدأ "العودة إلى الأشياء ذاتها"، بما هي عودة الذات الترنسندنتالية إلى أشياء العالم، عودة لا تعترف بأن دلالة الأشياء كامنّة في الأشياء ذاتها وإنّما في وعي الذات بها فعلى النقيض من ذلك يعتبر العود اللغوي مع فيتغنشتاين عودة إلى المرجع، أي إلى الشيء ذاته لأن حضوره هو من يكسب الاسم معنى و ليس الوعي كما هو مع الفلسفة الفينومينولوجية. فقد بحث هوسرل على معنى الالفاظ في حقل الوعي ذاته، مستبعدا الموقف الطبيعي أي المعنى المتواضع عليه من طرف الافراد في الواقع الطبيعي، على اعتبار أن معنى اللفظ موجود بصورة ما قبلية داخل الوعي. مع فيتغنشتاين وكأنا إزاء عود مقلوب المصدر فاذا كان العود الفينومينولوجي هو عود الذات الواعية إلى أشياء العالم لتكسيها دلالة مستقاة من الذات المتعالية ذاتها، فالعود الفيتغنشتايني هو عود الأسماء إلى أشياءها التي تمثلها لأنّ المعنى مرتبط بالمطابقة بين الشيء واللفظ.

يرتبط معنى الاسم بصورة مباشرة بالمرجع الذي يحيل عليه وليس المقصود هنا بصورة مباشرة الإحالة على الموضوع المادي أي الموجود عينياً والقابل للتحقق التجريبي، لأنه وبكلّ بساطة لا وجود لهذا الشيء في تصوّر فيتغنشتاين. لا يوجد الموضوع منفصلاً عن باقي الموضوعات ولا مستقلاً بذاته لأنّ وجوده، بوصفه جزء من حلقة الأشياء، مشروط بوجود هذه الحلقة ذاتها². لا يملك الموضوع اذن وجودا في ذاته لأنّه لا يوجد إلا في وضعية الاتّصال في إطار ما يطلق عليه الفيلسوف النمساوي "وضعية الأشياء". لذلك فالقول بأنّ الاسم يحمل معنى الشيء الذي يحيل عليه هو بمثابة إقرار ضمني بأنّ المعنى لا يرتبط بالشيء بقدر ما يرتبط بوضعية الأشياء. بإمكاننا القول مع فيتغنشتاين أنّ القضية أو الجملة وحدها تملك معنى أمّا الاسم فلا معنى له³، لأنّ الشيء الممثل في الاسم لا يوجد وما يمكن أن يوجد بالفعل هي وضعية الأشياء. فماذا يقصد فيتغنشتاين تحديداً بوضعية الأشياء؟

تتمثل وضعية الأشياء في الحالة التي توجد عليها الأشياء في العالم. ولا يؤدي العالم هنا معنى العالم المادي او الحقيقة بالمعنى الحسيّ وإنّما هو جملة الوقائع، الحادث منها وما لم يحدث⁴. لا يتحدّد الحدث أو الواقعة بما هو كائن بالفعل، بل أيضا بما يمكن أن يكون. وكذلك الشأن بالنسبة الى العالم، اذ لا يقتصر على الموجود المادي والحاضر والمتحقق تجريبيا والحاصل فعليا وإنّما يشمل مجال الممكن، والافتراضي، والقابل للحدوث والآتي. يتحدّد العالم بما هو مجموع الوقائع

« Le nom signifie l'objet. L'objet est la signification du nom. » Ludwig Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, Gallimard, Paris, 1961, §3.203, p. 38.

¹ يوضّح هوسرل المنهج الفينومينولوجي بقوله: "إننا لا نقصد أبداً أن نكتفي بمجرد الألفاظ، أعني بمجرد فهم رمزي للألفاظ كما هو الحال بادئ الأمر في تأملاتنا في معنى القوانين الموضوعية في المنطق المحض، إن غرضنا هو العودة إلى الأشياء نفسها، فنحن نقصد أن نرفع البدهة أن ما يعطى هاهنا ضمن تجريد بالفعل إنّما هو حقاً وفعلاً ما تريده الدلالات اللفظية حين تعبّر عن القانون، وأن نستثير الاستعداد فينا إلى الإمساك بناصية الدلالات في هويتها القارة عند التمرس بالمعرفة بمواجهتها، بالحدس الذي يقبل أن يعاد توليده... إن كل حدسي معطى أصلي هو مصدر شرعي للمعرفة، وكل ما يعطى إلينا في الحدس على نحوٍ أصلي بفعليته المتجسدة ينبغي أن يتلقى فقط كما أعطي ولكن دون أن يزيد على الحدود التي أعطي حينها في نطاقها، يتعين أن ندرك أن نظرية ما ليس لها أن تستمد حقيقتها من غير المعطيات الأصلية، كل منطق يقتصر على إضفاء العبارة على هذه المعطيات بواسطة مجرد التفسير بالدلالات التي هي مضافة إليها، هو -إذا- بالفعل بدء مطلق مدعو بالمعنى الخاص للكلمة أن يكون أساساً ومبدأً". فتحي إنقزو: "قول الأصول هوسرل وفينومينولوجيا التخوم" بتصرف من نصوص هوسرل، من ص 144 إلى 181. النسخة الإلكترونية.

² « Dans l'état de choses les objets pendent les uns aux autres comme les chainons d'une chaîne. » Ludwig Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, Gallimard, Paris, 1961, §2.03, p.33.

³ « La proposition seule a un sens ; et ce n'est que dans le contexte d'une proposition qu'un nom a une signification. », Ludwig Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, § 3.3, p. 40.

⁴ « Le monde est déterminé par les faits, ces faits étant la totalité des faits. Car la totalité des faits détermine ce qui arrive et aussi tout ce qui n'arrive pas. » Ludwig Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, § 1.11, §1.12, p. 29.

الموجودة وما لم توجد والقابلة الوجود. وتتحدّد الواقعة على معنى منطقي ذهني لا على معنى مادي حسي لأنّ قابلية الحدوث هذه هي قابلية منطقية بالأساس، بينما الحدوث ذاته هو حدوث حقيقي.

لا ينتهي تحليل العالم مع فيتغنشتاين عند وجود الأشياء، بل عند وجود الوقائع¹، لأنّ الشيء المفرد والمستقل والمعزول تماما عن باقي الأشياء لا يوجد مطلقا وما يمكن أن يربط شيئا ما بشيء آخر هو وضعية الاتصال. والواقعة إنّما هي تحقّق لوضعية الأشياء. يمكن لهذه الأخيرة أن تتحقّق بالفعل في الواقعة نفسها ويمكن أن تظلّ قابلة للتحقّق منطقيا دون تحقّق مادي، فالأشياء اذن في علاقة ضرورية ببعضها البعض، ان تحققت هذه العلاقة انتقلت من القابلية أو من مجال الممكن الى الكائن وان لم تتحقّق بقيت عند حدود وضعية الإمكان. إذا أردنا تعريف وضعية الأشياء فسيكون التعريف الاتي: وضعية الأشياء هي الاتصال الممكن بين أشياء العالم أي قابلية الأشياء للارتباط ببعضها البعض في علاقة ما. ما يميّز تصوّر فيتغنشتاين للغة هو اقتران المعنى بالشيء ووجود الشيء في وضعية الأشياء يجعل المعنى وقفا على الجملة، اذ لا معنى للاسم خارج الجملة كما لا وجود لشيء خارج وضعية الأشياء. يبدو هذا الموقف الفيتغنشتايني مغال في مثاليته.

ارتبط تصوّر اللغة اذن في فلسفة الرسالة المنطقية الفلسفية بضرب من المثالية المنطقية حيث يرسم حدود المعنى انطلاقا من اقتران المعنى بالقضية اللغوية واقتران الدلالة باللفظ في تناسق منطقي مجرد بين العالم واللغة. ولكن تراجع هذا الفهم على حساب فهم آخر للغة، لن يفقد بالمطلق مكانه في اشكالية المعنى وإنّما يصبح بمقتضاها محدودا وذلك ما هو بيّن بوضوح في كتاباته اللاحقة. فكيف تمثّل فيتغنشتاين اللغة انطلاقا من الأبحاث الفلسفية ؟

مفهوم اللغة في مؤلف الأبحاث الفلسفية

قدّم فيتغنشتاين تصوّرا آخر للغة في الفترة اللاحقة للمقالة المنطقية الفلسفية في نسق تطوّري، اذ لم يتخلّ المفكر النمساوي عن الدلالة الأولى تخلّ مطلق ولم يدّع أنّه ألغى تصوّراته السابقة وإنّما هي تراكمات تصاعديّة متناسقة تستجيب لتطوّر فكره. فالدلالة الأولى للغة ممكنة، ولكنها نسبية لا تمثل اللغة في كليتها، فكأنّنا إزاء نماذج متنوعة لنفس الفكرة كما تتنوّع النماذج في العلوم فنجد نماذج متنوعة للظاهرة نفسها لا يلغي بعضها بعضا ولا تحمل احداها قيمة على حساب الأخرى وإنّما تعدّ في كليتها تمثّلات تقريبية ممكنة.

تتحدّد اللغة في فلسفة فيتغنشتاين اللاحقة² بما هي اللغة اليومية التي نتكلّمها في معيشتنا اليومي، هي لغتنا التي نتواصل بها مع باقي الافراد والتي بها نقيم العلاقات بيننا وبها نعبر عن ذاتنا والعالم والآخرين. وإذا كانت جزءا من الحياة اليومية فهي ترتبط حتما بكلّ ما يتضمنّه يومنا من أحداث وأفعال، ووضعيّات، وأقوال، ومشاهد. فهي بمقتضى ذلك بعض من نشاطنا اليومي بكل ما يحمله اللفظ من معنى. لغتنا اليومية هي لغة ذات أشكال متعددة ومتغيّرة، هي المنبثّة في تفاصيل حياتنا اليومية، ما نتكلّمه في منازلنا من أحاديث معتادة وفي مقرات عملنا فتستحيل الى أوامر وتعليمات وفي فضاءات ترفيهنا فتكون وسيلة للتسلية، هي ما نتعلّمه في مدارسنا من معارف ومهارات وما تحتفظ به ذاكرتنا من معلومات، هي المختزلة لأدقّ خصوصياتنا ولأكثرها عمومية. تتضمن اللغة الأنات التي بها نعبر عن ألامنا وهي الابتسامات وصيحات الفرح، هي أغنيات الصباح وأهازيج المساء، هي أناشيد الأطفال ودندنات الكهول، هي ثمرات النهار وتأوّهات الليل، هي الكلمات وقد تراكم بعضها على بعض تشهد على ما نفعل وعلى ما لم نفعل كذلك. لا تتعلّق اللغة بالكلام فحسب وإنّما ايضا بالحركات التي نقوم بها من أجل أن نبّلغ مقصد ما أو نعبر عن شعور بعينه وتتوسّع اللغة بذلك لتشمل الايماءات والإشارات، إنّها

¹ "Le monde est l'ensemble des faits, non pas des choses." *Ibid.*, § 1.1, p. 29.

² ونقصد هنا الفلسفة التي تضمنتها كتاباته ما بعد المقالة المنطقية الفلسفية أي انطلاقا من الفترة الانتقالية 1929 إلى آخر ما كتب.

نشاط في حد ذاتها. تتحدّد هكذا اللغة بوصفها جملة الأفعال الكلامية التي نقولها فنفعل حقًا وهي التي ترافقنا منذ أولى خطاباتنا الى حدود أنفاسنا الأخيرة. يبدو أنّه بهذا المعنى لا يمكن حصر دلالة اللغة اليومية، إنّها لا متناهية بقدر لا تنتهي ما يتضمّن وجودنا اليومي ذاته.

لا يمكن اختزال وظيفة اللغة في تمثيل العالم ولا وظيفة الأسماء في التعبير عن أشياء العالم، أي في تسمية الأشياء فحسب، ذلك أنّ اقتران معنى الاسم بالشئ والذي هو بدوره رهين تعريف الإشارة¹ هو من قبيل التحديد الأسطوري للمعنى² أو هو بحسب ما ورد في الأبحاث الفلسفية يندرج ضمن فلسفة بسيطة وأوليّة أو هو مجرد نموذج للغة من بين نماذج أخرى كثيرة ممكنة³. يمكن للغة أن تكون صورة العالم، ولكن ليست الصورة الوحيدة، بل هي الصورة الأكثر بساطة وسداجة بحسب ما ورد في الملاحظات الفلسفية⁴. ليست اللغة ساكنة بالنسبة إليه وثابتة وأنما متغيّرة وليست مطلقة تعبّر عمّا هو منطقي مجرد وأنما نسبية تعبّر عن خصوصية الافراد وخصوصية أوضاعهم وأحوالهم، هي ليست نسقا محدودا ومنتهيا يملك وظيفة واحدة، بل مجموعة من الأنشطة غير القابلة للحصر ذات الوظائف المتعدّدة. لا تمثّل الواحد، بل الكثرة، ليست أقوالا فحسب، بل أفعالا كذلك، أنّها تعيش من خلالنا، تتكاثر وتنمو ثمّ تتراجع حتى تأفل. إنّ اللغة تشيخ وتهرم كما نهزم فتتسبى، ثمّ تولد من جديد في أبواب جديدة وأشكال جديدة. ليست مستقرّة، بل متحركة وحيوية تماثل حياتنا في حركتها وهي مثلنا تماما تحيا وتموت. فكيف تحيا اللغة ومتى تموت؟ هل أن حياة اللغة هي من قبيل الروح الميتافيزيقية التي تسري في الكلمات فتكسبها الحياة وتخرجها من الوجود الى العدم أم هي حياة من نوع آخر لا هي مادية ولا مجردة، بل واقعية برغماتية؟

يجيبنا فيتغنشتاين بالقول أنّ ما يجعل اللغة حيّة ليست "روح الكلمات" وأنما استخدامها⁵. حينما يتم استخدام كلمة ما فهي تحيا ويتم تداولها فتتخذ بذلك قيمة تداولية ترتبط بمن يستخدمها وأين وكيف لأنّ كلّ لفظ يقال في سياق وفي ظرف بعينه داخل محيط بعينه. لا تفهم اللغة اذن في معناها العام، بل بالنظر في وضعية ما وتحديدا في إطار لعبة لغوية معيّنة. اذ لا معنى في تصوّر فيتغنشتاين للغة كلية مطلقة فاللغة في حد ذاتها هي مجموع ألعاب اللغة وليست جملة الالفاظ الحاملة للمعنى لأنّ المعنى ذاته مرتبط بوضعية القول لا بالقول في إطلاقته. يتعلّق الامر هنا باستخدام اللفظ فما يؤدي معنى في وضعية معيّنة يمكن أن يؤدي معنى اخر في وضعية أخرى، بل بالإمكان أن يؤدي معنى متناقض تماما مع الأوّل ومع ذلك يظلّ مفهومًا وحاملاً للمعنى. ما يحدّد المعنى تبعاً لذلك هو الاستخدام ولا شيء غيره. يمكن أن نحدّد دلالة الحياة

¹ ما يعبر عنه فيتغنشتاين ب la définition ostensive، أي أن نشير إلى شيء ما ونعرّفه بقولنا "هذا يسمى..."، تعريفه هذا رهين وجود الشئ وفعل الإشارة ثم التسمية.

² المنظور الأسطوري للمعنى هو الذي يقرّ بأنّ "تعريف الإشارة" يكفي وحده لإكساب الاسم معنى وهو ما يطلق عليه فيتغنشتاين تحديداً "أسطورة جسم المعنى". وتمثّل "أسطورة جسم المعنى" في أنّ المعنى يتحدّد بصورة قبلية ونهائية ولا يتعلّق باستخدام الالفاظ وأنما بمدى تعبير اللفظ عن الشئ المعدّ للتعبير عنه.

« On aimerait parler par exemple de la fonction du mot dans cette phrase. Comme si la phrase était un mécanisme dans lequel le mot exerce une certaine fonction. Mais en quoi consiste cette fonction ? Comment se manifeste-t-elle ? Car rien n'est caché, nous voyons bien l'ensemble de la phrase ! La fonction doit se révéler au cours du calcul. (Corps de signification). » (Wittgenstein Ludwig, *Investigations philosophiques*, op.cit., §559, p. 281.).

³ « Mais on peut dire aussi qu'elle est la représentation d'un langage plus primitif que les notre. » Wittgenstein, *Investigations Philosophiques*, § 2, p 116.

⁴ « C'est une manière naïve de comprendre la signification d'un mot que de « se représenter » sa signification quand on l'entend ou quand on le lit. » Wittgenstein, *Remarques Philosophiques*, Gallimard, Paris, 1975, § 12, p. 58.

⁵ « Il est clair en outre que pour donner vie à proposition il ne suffit pas de lui ajouter quelques signes abstraits. (...) Et si l'on nous demande de donner un nom à ce qui anime le signe, nous dirons que c'est son utilisation. » Wittgenstein, *Cahier B leu et Cahier Brun*, traduit de l'anglais par Guy Durand, Paris, éd. Gallimard, 1988, p. 50.

بالنسبة للفظ بما هي استعماله، فأن يكون منطوقا ومتضمنا في الخطاب فتلك علامة على وجوده وحضوره الدائم. وعلى النقيض من ذلك فحينما يفقد لفظ ما حضوره فلا يستخدم إلا قليلا أو في وضعيات محدودة فذلك دليل على اقتراب نهايته. فهل معنى ذلك أن اللفظ ينتهي؟

لا ينتهي اللفظ في المطلق وإنما بالنظر الى السياق الذي قيل فيه كما ينتهي الفعل بمجرد القيام به. تكون النهاية بهذا المعنى ظرفية ومؤقتة. وكلما انطلق فعل جديد ابتدأت معه حياة جديدة للعبارة أو بالأحرى كلما انطلقنا في لعبة لغوية جديدة انطلقنا في حياة جديدة بمعنى جديد. ليست حياة اللغة اذن الا الحضور في الخطاب ضمن ألعاب اللغة وليس تكلم اللغة تحديدا غير اللعب بالكلمات أو بأكثر دقة استخدام ألعاب اللغة في إطار وضعيات لا محدودة على اعتبار أن الوضعيات ذاتها هي التي تحدّد معنى العبارة وترسم حدود استخدامها استجابة لشروط اللعبة وتماشيا مع قواعدها. فماذا يقصد فيتغنشتاين بألعاب اللغة؟

مفهوم ألعاب اللغة

لم يحدّد فيتغنشتاين مفهوم ألعاب اللغة بصورة دقيقة ونهائية، اذ ظلّ المفهوم غير واضح الحدود ومفتوح على دلالات كثيرة ومختلفة. استخدم الفيلسوف النمساوي عبارة "لعبة اللغة" للمرة الأولى في كتابه *النحو الفلسفي* بقوله: "نحن نتساءل ما إذا كان بالإمكان أن نطلق على فعل الإشارة الى شيء ما مع التلفظ بكلمات بعينها فعل "التفسير". ولكن لعبة اللغة لا تزال بسيطة جداً؛ وهي أن التفسير الظاهري يلعب بذاته دورا مختلفا عن الذي يلعبه في ألعاب أخرى أكثر تطورا".¹ ويستخدم فيتغنشتاين عبارة "لعبة اللغة" هنا للدلالة أكثر على مفهوم "الحساب" وذلك بالنظر الى التشابه الذي أقرّه بين الرياضيات واللغة. ما يجعل ألعاب اللغة شبيهة بالرياضيات هو أن كليهما يقوم على قواعد صارمة. ويتمثل فعل الفهم اللغوي مع فعل الفهم الرياضي فأن نفهم عبارة ما شبيهه بأن نفهم معادلة ما. كتب فيتغنشتاين: "يبدو أن فهم اللغة مثل فهم اللعبة هو الخلفية التي بدونها لا يمكن للقضية المعزولة أن تكتسب معنى (...). إنه أشبه بفهم أو إتقان عملية حسابية، إنه ربما يمثل معرفة كيفية الضرب".² أن نتكلم كأن نحسن عملية الضرب أو الطرح، كلاهما يقتضي التحكم بقواعد اللعبة. وإذا كانت القضية اللغوية جزء من النسق اللغوي الذي تنتمي اليه فكذلك المعادلة الرياضية بوصفها جزء من النسق الأكسيومي المتضمنة بداخله. أن نتعلّم كيف نتكلم كأن نتعلّم الحساب وكأن نتعلّم كيف نلعب، نجد أنفسنا في كل الحالات امام فعل أو نشاط في إطار نسق معيّن خاضع لقواعد محدّدة.

يعدّل فيتغنشتاين في تحديده لمفهوم لعبة اللغة كلما غيّر زاوية النظر الى اللغة ذاتها وذلك ما يفسّر التغيير الذي طرأ على المفهوم من تشبيهه بالحساب في *النحو الفلسفي* الى اعتباره شكل أولي للغة في نفس الكتاب ثم لاحقا في *الكراس الأزرق والكراس البني*. تتحدّد ألعاب اللغة بما هي كل استخدام أولي للغة يكون بسيطا وعلى قدر كبير من البدهة على غرار استخدام الأطفال للغة أو تحديدا الشكل الأول لتكلم الأطفال للغتهم الاصلية أي تلك التي يتعلّمها الأطفال فور تعلمهم الكلام و هي بعبارة فيتغنشتاين: "لغة الطفل الذي أخذ في استخدام الكلمات".³ حينما يتعلّم الطفل بواسطة "تعريف

¹ « Nous nous demanderons si même nous devons appeler explication ce fait de montrer quelque chose en prononçant des mots. Mais justement le jeu de langage est encore très simple : et l'explication ostensive joue en lui un rôle différent de celui qu'elle joue dans les jeux plus élaborés. ». Wittgenstein Ludwig, *Grammaire Philosophique*, trad. par Marie-Anne Lescourret, Paris, éd. Gallimard, 1980, § 26, p.70.

² « La compréhension du langage comme celle du jeu semble être un arrière-plan sans lequel la proposition isolée ne pourrait acquérir de signification (...) Elle ressemble bien plus à la compréhension ou à la maîtrise d'un calcul, c'est quelque chose comme savoir multiplier ». Wittgenstein Ludwig, *Grammaire Philosophique*, §11, p. 57

³ " Le «jeu de langage» c'est la langue de l'enfant qui commence à utiliser les mots ". Wittgenstein Ludwig, *Le cahier bleu*,

الإشارة" اسم الشيء الذي تريه إيّاه الأمّ فما هو بصدد تعلّمه هو لعبة من بين ألعاب لغوية عديدة. يبدو هذا الشكل البسيط والطفولي بالنسبة لفيتغنشتاين أحد وجوه ألعاب اللغة التي تختلف عن ألعاب الكبار أي اللغة اليومية المستخدمة من قبل البالغين. ويعتمد الاستخدام الأولي لألفاظ اللغة على التعريف بالإشارة ويفيد تعيين الشيء عن طريق الإشارة إليه باليد أي توجيه الاصبع نحو موضوع بعينه والتلفظ في الآن نفسه بما يدل عليه من الأسماء كقولنا: "هذا يسمى كذا." أو "ذاك نطلق عليه كذا." ويقتضي هذا التعريف حضور الموضوع بما هو العنصر المشار إليه وحركة الإشارة والجملة التوضيحية للمشار إليه. انطلاقاً من التعريف بالإشارة يظل فيتغنشتاين وفيّاً إلى تمثله الأول للغة بما هي تعبير عن أشياء العالم. ويتناسب هذا التعريف الأول لألعاب اللغة مع قدرة من بدأ لتوّه في تعلّم الكلام، إذ عن طريق الإشارة يمكن للطفل أن يتعلم عبارات بسيطة كالباب والطاولة والكرة لأنها ألفاظ دالة على أشياء موجودة بصورة عينية أي أنها كائنة أما ناظره وبإمكانه ادراكها حسياً، بينما لا يمكن أن نعلّم الطفل وهو في أول عهده بالكلام ألفاظاً دالة على معاني مجردة كالإمكان والغياب مثلاً وإنما نكتفي بالعياني الظاهر حتى تسهل عملية التعلّم ونضمن نجاحها. وهكذا تتحدّد لعبة اللغة في أولى استخداماتها بما هي لعبة التسمية بالإشارة وإذا كان بالإمكان تعيين تعريف أول لألعاب اللغة فسيكون التالي: هو الاستخدام الأكثر بساطة للغة وهو الأشبه بالاستخدام الأولي والطفولي الخالي من كل تركيب وتعقيد. هذا الاستعمال الأول يشتغل بشكل مستقل ومتكامل رغم بساطته، يقول فيتغنشتاين في هذا الصدد: "من خلال الانخراط في هذه اللعبة، يتعلم الأطفال لغتهم الأم، وهم يلعبونها أيضاً من أجل المتعة. لا تمثل هذه الألعاب بالنسبة لنا أجزاءً غير مكتملة من لغة بعينها، وإنما تعدّ كل لعبة منها بذاتها لغة متكاملة"¹. نبيّن إذن أنّ لعبة التسمية يمكن أن تكون لغة مستقلة بذاتها وتشغل وظيفتها بصورة متكاملة مقارنة ببقية اللغات وهي باعتبارها بسيطة وأولية هي ذاتها ما يسمح بالانتقال إلى الدرجات الأكثر تعقيداً في اللغة باعتبارها ألعاباً لغوية أخرى ممكنة. ولكن هذا الصنف من ألعاب اللغة قد يكون غامضاً لأنّ تعريف الشيء عن طريق فعل الإشارة إليه قد لا يؤدي ضرورة إلى تعلّم الطفل لاسم ذلك الشيء ذلك أنّ انتباه الطفل إلى الاصبع الذي نشير به إلى الشيء قد ينحرف بفهمه إلى ربط اللفظ بالإصبع وليس بالشيء ذاته أو قد يصوّب الطفل نظره تجاه شيء آخر غير ذلك المشار إليه بالفعل. وهكذا نبيّن أنّ التعريف عن طريق الإشارة ليس اللعبة الضامنة فعلاً لتعلّم المعنى وبمقتضى ذلك يبدو استخدام اللفظ عبر المتعلّم ذاته وهو بصدد ممارسة اللعبة ضمن سياق تواصل هو وحده الكفيل بضمان الفهم والتعلّم. ننتقل تبعاً لذلك إلى تحديد آخر لألعاب اللغة بما هي نظام تواصل متكامل وان في صورته الأولية والبسيطة مقارنة باللغات الطبيعية فما معنى أن تمثل ألعاب اللغة نظاماً تواصل؟

كل لعبة لغوية تمثّل حالة من بين حالات التواصل اللغوي. ومن الألعاب ما يكون بسيطاً ومنها المركب ومنها المقترن بألعاب أخرى ومنها المكتفي بذاته وتمثّل في كليتها أنساق تواصل ممكنة وهي كذلك لأنها تضمن تحقق التواصل وان في أبسط معانيه كلعبة التسمية مثلاً. وتكون هذه اللغة نسقاً تواصلياً لأنها تتضمن حضور ذاتين ذات تشير إلى الموضوع وتتلقّظ باسمه وذات تنظر إلى الاصبع وإلى اتجاه الإشارة وإلى الموضوع المشار إليه، وربما تعيد هذه الذات الاسم باعتباره ملصقة للشيء أو أنّها تكتفي بتتبع الاصبع نحو موضوع الإشارة وفي كلتا الحالتين يتحقق التواصل بتحقيق الهدف منه ويتحقق فعل الإشارة والتلقّظ والنظر. فاللعبة هنا متكاملة ومستقلة، أنّها بنية تملك حدوداً واضحة وهي منتظمة بشكل ذاتي دون الحاجة إلى ألعاب لغوية أخرى كعناصر خارجيّة.

op.cit., p 168.

¹ « C'est en livrant à ces « jeux » que les enfants apprennent leur langue maternelle, et ils y jouent même pour se divertir. Ces « jeux de langage » ne représentent pas pour nous des fragments incomplets d'un langage donné, mais chacun d'eux nous paraît être un langage complet... ». Wittgenstein, *Le cahier bleu*, p.168.

ويتمّ التمييز بين ألعاب اللغة حسب فيتغنشتاين لا على أساس تجريبي وإنما فقط على معنى نحوي أي أنّ التمييز بين لعبة بسيطة وأخرى مركبة أو بين لعبتين مركبتين يخضع لقواعد النحو لا غير. ولكنّ السؤال الذي يطرح نفسه هنا كأشد ما يكون الطرح هو لماذا تناول اللغة ضمن سجلّ اللعب؟ أو ما هي أوجه الشبه التي يمكن أن تفسّر اختيار فيتغنشتاين تسمية "لعبة اللغة"؟

أجابنا فيتغنشتاين عن هذا السؤال في الفقرة عدد 83 من كتابه الأبحاث الفلسفية حينما عدّد أوجه التشابه بين اللغة والألعاب وهي أن الألعاب متنوعة ومتعددة كلعبة الشطرنج ولعبة الورق ولعبة كرة القدم وكذلك هي اللغة متنوّعة ومتعدّدة إذ ثمة عدد لا متناهي من الأدوات ومن الاستخدامات اللغوية، وأنواع الالفاظ وأجناس القضايا والعبارات. ورغم هذا التنوع والثراء الذي يميز حقل اللغة من جهة وحقل الألعاب من جهة ثانية فنجد دائما سمات متشابهة تسمح لهما بالانضواء تحت غطاء عائلة واحدة أي أن الألعاب يمكن أن تتوزع على مجموعات تشترك في جملة من "التشابهات الأسرية" وكذلك هي اللغة. وبشكل موجز نعرّف مفهوم "التشابهات الأسرية" كما وضّحه فيتغنشتاين في *الأبحاث الفلسفية*. يحدثنا فيتغنشتاين عن التشابهات اللغوية في إطار تجاوزه لما يطلق عليه "عطش التعميم" فبدل البحث عما يمكن أن يوحد بين كل ما نطلق عليه لفظ لغة وبدل اللفاظ وراء "جوهر اللغة" يكفي أن نعترف بأنّه ثمة خصائص متشابهة بين الالفاظ بحيث بالإمكان توزيعها ضمن مجموعات تشترك على اختلافها في الانتماء الى اللغة. ذلك أنه لا وجود أصلا لهذا الأساس أو الجوهر الذي يقضي بإمكان تجميع جملة من المواضيع تحت نفس الاسم كما أنّه لا وجود لشكل عام للقضيّة اللغويّة أي أن الخصائص المشتركة التي يمكن أن تتقاسمها الأشياء من جهة ما هي خصائصها الجوهرية لا وجود لها، بل يمكن أن تتوزّع ضمن مجموعات متشابهة مثلما يتشابه أفراد الأسرة الواحدة. يقرّ الفيلسوف النمساوي بأنّ بين الألعاب اللغوية خصائص متشابهة تجعلها تتجمع فيما بينها لتكوّن مجموعات مختلفة ومتنوعة. ما يجعل ألعاب اللغة تتجمع ليس اشتراكها في نفس الجوهر ولا تماثلها وإنما وجود شبكات معقّدة من التشابهات اللغوية بين مختلف استعمالات نفس اللفظ أحيانا. تتحدّد "التشابهات الأسرية" إذن بما هي الخصائص التي تؤلف بين الاستعمالات المختلفة لنفس اللفظ من جهة انتمائها الى نفس شبكة التشابهات. يمكن أن نفهم هنا التشابه بين حقل اللعب وحقل اللغة والسبب الذي يبرر اختيار فيتغنشتاين لمفهوم "ألعاب اللغة" وهو توزيع حقل اللغة الى شبكات من التشابهات كما تتوزّع شبكات الألعاب في حقل اللعب.

ما يجعل اللغة أيضا تتماثل مع اللعب هو أن كليهما يخضع لجملة من القواعد التي تتحدد من قبل الجماعة أي أنّ القواعد عامة ومشتركة وقع الاتفاق حولها جماعيا من طرف أفراد المجتمع الواحد وليس بوسع لاعب واحد أو متكلم واحد تغيير قواعد اللعبة أو القواعد اللغوية. وينبغي التنبيه الى أنّ قواعد اللعبة موضوعة بصورة اعتباطية إذ ليس ثمة ما يبرر الاتجاهات التي تتحرّك وفقها القطع فوق رقعة الشطرنج كما لا سبب يفسر لماذا اللون الأحمر يلقّب بالأحمر، إذا هي قواعد موضوعة ومنتقّ حولها، ولكن هذه القواعد ذاتها اعتباطية.

لا يتعلّق الامر في اللعب كما في اللغة بقدرة فطرية على اللعب أو على الكلام وإنما كلاهما يتحقق تبعا لتدريب وتعلّم ويحصل هذا التعلّم ذاته لا بصورة نظرية وإنما عن طريق الممارسة الفعلية بوصف اللعب كما اللغة نشاط مادي ومتحقق في الواقع. ويمكن في إطار التدريب أن يخسر اللاعب مؤقتا كما يمكن أن يربح، وكذلك هي اللغة مجال للربح والخسارة إذ يفشل المتكلم متى لم يحقق الغاية التي من أجلها يتكلّم كما يمكن أن يربح، كشأن الطفل إن نجح في أن يبلغ أمّه أنّه يرغب في أكل قطعة الحلوى ذات اللون الأحمر فتعطيه إياها الام ويأكلها ويربح أو أن يفشل في تبليغها مقصده فتناوله قطعة حلوى ذات لون ازرق فيخسر. نجد أنفسنا إزاء رقعتي لعب رقعة الشطرنج ورقعة اللغة. ننتهي هنا الى اعتبار اللغة ذاتها مجال للعب وأن

نلعب باللغة هو أن نكون قادرين على التواصل باستعمال الألعاب اللغوية المتنوعة والمندرجة من البسيط الى المركب ومن الواضح الي المعقد.

إذا تعلق الامر بالاستخدام المركب والمعقد فنحن إزاء دلالة أخرى لمفهوم العّاب اللغة حين تتماهى الألعاب مع الأنشطة والأفعال وكأننا إزاء لغة فاعلة لا لغة منطوقة فحسب. تماما حين تتحوّل الكلمة الى فعل وحينما يترتب عن قول المتكلم تغيير في سلوك المستمع. تتمثل ألعاب اللغة فيما يمكن أن يكون بذاته فعلا وما يكون منتجا لردّة فعل ما. كتب فيتغنشتاين معدّدا ألعاب اللغة " : الامر، والاستجابة للأمر. وصف شيء ما من منظور بعينه، او بمقاييس معطاة. إعادة تكوين شيء ما من خلال الوصف أي التصوير. الإبلاغ عن حدث. التكهّن بوقوع حدث. تشكيل فرضية واختبارها. تمثيل نتائج تجريبية عن طريق جداول أو رسوم بيانية. ابداع قصّة والقراءة. تمثيل مسرحية. ترديد الأناشيد. تخمين الالغاز. لعب المعاني، رواية القصص، حلّ المشكلات الحسابية التطبيقية. ترجمة نصّ في لغة ما إلى لغة أخرى. التوسّل والشكر، والشتّم، والقاء التحية، والصلاة.¹ جميع هذه الأفعال على اختلافها وتنوعها وتفاوتها من حيث الطبيعة هي ألعاب لغوية. ليست ألعاب اللغة اذن أقوال، بل أفعال وليست ألعاب بقدر ما هي ممارسات يومية جدية وصارمة أحيانا. إنّها أكثر من ذلك إنّها على حدّ تعبير فيتغنشتاين " شكل حياة." ما معنى أن تكون اللغة شكل وجود؟

اللغة بما هي شكل وجود

أن نتكلّم هو أن نوجد وأن نستخدم الكلمات هو أن نوجد على نحو خاص وعلى شكل محدد. كل لعبة ترتبط بوضعية وتقترب بأشخاص وتقال في إطار ما وتنتمي لحيز زمني ومكاني بعينه. إنّ ألعاب اللغة هي تشكّل للحياة ولطريقة عيشها. تمثّل ألعاب اللغة جزء من الحياة اليومية التي نعيشها. تشغل ألعاب اللغة وظيفة في كل ما يمكن أن يقوم به الفرد في يومه ويدخل الفرد في اللعبة منذ أن يفتح عينه وينخرط في سياق الأفعال اليومية البسيطة من إلقاء تحية الصباح الى الخلود الى النوم. تتلخّف اللغة اذن بلحاف اجتماعي وثقافي وأثروبولوجي عموما لأنها أداة التواصل التي تهيّ للأفراد للاندماج داخل المجتمع الواحد. وتتخذ عبارة "شكل حياة" دلالة بيولوجية باعتبار أنّها تنتمي الى التاريخ الطبيعي للأفراد أي اللغة بما هي نشاط مادي يحدد الفعل وردّ الفعل ذلك أن التاريخ الطبيعي للأفراد هو ما يوجّه الافراد في سلوكهم وفي الطريقة التي بها يتواصلون فيما بينهم والتي بها يلعبون باللغة. كتب فيتغنشتاين في هذا السياق: " الأمر، التساؤل، السرد، اللغو تنتهي الى "تاريخنا الطبيعي" تماما مثل المشي، والأكل، والشرب، واللعب.² كل ما يمكن أن يقوم به الفرد في يومه: أن يلقي التحية، أن يشكر شخصا ما، أن يطلب طلبا، أن يقتني شيئا ما من حاجياته الأساسية من إحدى المغازات أو محلات البقالة، أن يروي قصّة أو يستمع الى الراديو وهو في طريقه الى العمل، أن يدندن لحنا وهو يتصفّح اغراضه، أن يغضب من أحدهم فيشتمه ويلعن يومه، أن يقرأ مقالا على شاشه هاتفه وأن يغمض عينيه فيردد كلمات بلا صوت...كلها ألعاب لغوية يحيا من خلالها ويباشر بها الحياة لذلك تبدّى اللغة بما هي أسلوب حياة وطريقة في الوجود.

¹ . « Commander, et agir d'après des commandements. Décrire un objet d'après son aspect, ou d'après des mesures prises. Reconstituer un objet d'après une description (dessin). Rapporter un événement. Faire des conjectures au sujet d'un événement. Former une hypothèse et l'examiner. Représenter les résultats d'une expérimentation par des tables et des diagrammes. Inventer une histoire ; et lire. Jouer du théâtre. Chanter des " rondes ". Deviner des énigmes. Faire un mot d'esprit ; raconter. Résoudre un problème d'arithmétique pratique. Traduire d'une langue dans une autre. Solliciter, remercier, maudire, saluer, prier. » Wittgenstein Ludwig, *Investigations Philosophiques*, § 23.

² « Commander, interroger, raconter, bavarder, appartiennent à « notre histoire naturelle » autant que marcher, manger, boire, jouer. » (Wittgenstein, Ludwig, *Investigations philosophiques*, op.cit., §25, p. 126.).

ما معنى أن نلعب باللغة اذن؟ أن نلعب باللغة معناه أن نستخدم الكلمات والالفاظ بالنظر الى السياق والى المجموعة المتكلمة وأن نحسن اللعب معناه أن نحسن استخدام الكلام بحسب الغاية التي من أجلها نطق. فكما يمكن أن نهزم في اللعبة أو ننصر. يمكن أن ننجح في تحقيق الهدف الذي من أجله نتكلم سواء كان الفهم أو التواصل أو ابلاغ المعنى... ويمكن أن نفشل أيضا. فلا يهدف اللعب للتسلية فحسب ولا لملء الفراغ، بل يهدف الى ملء الوجود معنى، حينما يماثل اللعب إتقان الوجود وحين يقتضي هذا الاتقان تملك آليات النجاح ومعرفة تقنيات اللعبة.

إذا كان الحديث عن اللغة مع فيتغنشتاين مقترنا بالحديث عن ألعاب اللغة، فحياة اللغة هي الدخول في اللعبة وممارستها بالشكل الذي يضمن تحقق الريح. يحيا اللفظ لأنه جزء من اللعبة ولا تستقيم اللعبة بغياها. وذات اللفظ يمكن أن يحيا بطرق عديدة، مختلفة ومتناقضة أحيانا بحسب الألعاب التي يمثل جزء منها وبالنظر الى الزمن الذي قيل فيه والظرف الذي استعمل فيه. تقتضي حياة اللعبة تضمينها في السلوك الإنساني، ادراجها في الخطابات اليومية وحضورها الدائم. فالحياة في الحضور والموت هو الغياب. يعتقد فيتغنشتاين أن الاستخدام وحده من يحدّد ما إذا كان للكلمة معنى أو عكس ذلك، بل إنّه المعنى ذاته. لا يقتزن معنى الاسم بالشيء وأنّما بالاستخدام كما شدّد على ذلك فيتغنشتاين في الأبحاث الفلسفية¹، فقد يحدث أن يكون للاسم معنى دون أن يحيل الى شيء بعينه مثل عبارة "و" أداة العطف هذه لا تحيل على شيء واقعي موجود حقًا لكنّها تملك دلالة معنى أو عبارة "آه" الدالة على الألم والحاملة لمعنى عميق رغم غياب المرجع الذي تحيل عليه وقد يحصل أيضا أن نجد شيئا لا يقتزن باسم محدد فليست كل الأسماء هي أسماء أشياء وقد لا يجسّد الاسم شيئا واحدا فحسب، بل أشياء كثيرة. لا يمكن إذا جعل المعنى مشروطا بالشيء أو بالمرجع وأنّما بالاستخدام. فمتى استخدم الاسم سرت فيه الحياة واكتسب معنى. تولد اللغة حينما تستخدم، وتحيا بمجرد استعمالها في وضعيّة بعينها مثلما تحيا الجملة داخل نسق اللغة². لا نقصد بالنسق هنا النسق المثالي المتعالي الماقبلي وأنّما النسق بوصفه مجال تحرك اللغة وميدان اشتغالها. تنتهي الجملة الى نسق اللغة وداخل هذا النسق ندرك معناها³. كيف تحيا اللغة إذا؟

تحيا اللغة بحياة المعنى واكتساب الكلام معنى رهين استخدامه، فحياة اللفظ مقترنة أساسا بمدى استعماله وتداوله لأنّ الاستعمال وحده يحدّد ما إذا كان لللفظ معنى من خلال حسن قوله من طرف المتكلم وحسن فهمه من طرف السامع. يحيا اللفظ ما ظلّ مستعملا فالاستعمال علامة على فاعليته التي نقاس عادة بالفهم. لا يزال فاعلا لأنه لا يزال في دائرة الاستخدام. يؤدي المعنى ويشغل موقعا في الخطاب. يحيل الاستخدام اذن على الوجود، أنّه علامة على الحياة فكما أنّ علامة الوجود الإنساني هي الفعل في الوجود اذ لا يكفي أن يوجد الانسان لتكتسب حياته معنى، كذلك علامة الوجود اللغوي هي الفعل في اللغة ولا يكفي أن توجد الكلمة لتحيا، بل حياتها في استعمالها. أن تستخدم عبارة ما فتلك علامة كافية على أنّ لهذه العبارة معنى يمكن فهمه من طرف المتقبّل وبنفس المعنى الذي يقصده الباث. إذا كانت هذه هي حياة اللغة فكيف تموت ومتى؟

تحضر ألعاب اللغة بوصفها متغيّرة ومتطوّرة وغير مستقرّة. ألعاب تحيا لأنها تتكيف مع الوضعيات التي توجد. ندرك المعنى في الاستخدام والاستخدام وحده يهب اللغة حياة ووحده يسلمها إيّاها. وتموت اللغة حينما تنسى كأنّها لم تكن ونسيانها يعادل عدم استخدامها، اذ ما معنى أن تنسى عبارة ما؟ معناه أنّ هذه العبارة لم تستخدم أو لا يمكن استخدامها، فسقطت في النسيان وتلاشت. يعادل غياب عبارة ما موتها، إنّها تغيب تدريجيا ويتمّ استبدالها بعبارة أخرى فما ان يتوقف تداولها

¹ « La signification d'un mot est son usage dans le langage. » Wittgenstein Ludwig, *Investigations Philosophiques*, §43, p.135.

² « Sans le système, l'enchaînement des mots est mort » Wittgenstein, *Grammaire Philosophique*, § 124, p. 180. « La phrase est vivante, peut-on dire, en tant qu'elle fait partie d'un langage. » Wittgenstein Ludwig, *Cahier Bleu*, op, cit., p.51.

³ « Il me semble que le système du langage constitue le milieu au sein duquel la proposition n'est pas morte. » Wittgenstein Ludwig, *Grammaire Philosophique*, op, cit § 101, p. 157.

لغياب الظروف التي حتمت حضورها تحضر في مكانها عبارات جديدة تتناسب مع الوضعية الجديدة. فالعبارة اذن تحضر في الخطاب بصورة نسبية أي بالنسبة إلى زمان بعينه ومكان بعينه وبالنسبة لأشخاص معينين وبأسلوب حياة محدّد و في اطار مجتمع معيّن يملك خصائص ثقافية بعينها. تموت العبارة حينما تتقدّم في السنّ، انها تشيخ ولا تجد من يتداولها ويتراجع استخدامها حتى تصل الى الدرجة التي يتعدّر معها فهم كل الجملة التي تتضمنها العبارة. وهكذا يموت المعنى القديم فتأخذ العبارة معنى جديد أو تركز الى النسيان وتعوضها عبارة جديدة. هكذا تحيل ثنائية الحضور والغياب على ثنائية الحياة والموت وثنائية الحركة، والسكون، والفعل، والعطالة. ما الذي يضمن استمرار عبارة لغوية ما في الحياة؟

العبارة كائن حي تماما مثلنا. لنحيا علينا أن نكون نشطين في الوجود بصورة إيجابية وعلينا ان نفعل لنستمر في هذا الوجود ولتحيا العبارة علينا استخدامها. تحيا العبارة اذن بحياتنا وتموت بموتنا. تموت اللغة بموت المعنى، أليس فيتغنشتاين هو القائل في *الكرايس الأزرق*: "الجملة الميتة هي تلك الخالية من المعنى أو التي لا تعبّر عن فكر ما".¹ لنضمن حياة العبارة يكفي أن نستخدمها ويكفي أن تكون ذات معنى ولنضمن وجودنا من جهة ما نحن كائنات متكلمة يكفي أن نتكلّم وأن يكون لخطابنا معنى. يبدو أن اللغة هي الأداة التواصلية الوحيدة الأكثر واقعية من بين كل الوسائل فهي لا تدعي الخلود ولا الأبدية ولا كونها إنسانية كونية وواقعيتها تلك ترتبط باعترافها بالموت من جهة وباقتران حياتها بالفعل من جهة أخرى. وإذا كان الكتاب المقدّس قد أعلن بأنّه في البدء كانت الكلمة فيبدو أنّها كانت في النهاية كذلك.

مراجع

- Malherbe, Jean-François. "Interprétations en conflit à propos du « Traité » de Wittgenstein". In : *Revue Philosophique de Louvain*. Quatrième série, tome 76, n°30, 1978.
- Ray Monk, *Wittgenstein : Le devoir de génie*, Flammarion, Paris, 2009.
- Ludwig Wittgenstein, *Investigations Philosophiques*, Gallimard, Paris, 1961.
- _____, *Tractatus logico-philosophicus*, Gallimard, Paris, 1961
- _____, *Remarques Philosophiques*, Gallimard, Paris, 1975.
- _____, *Cahier Bleu et Cahier Brun*, tra. Guy Durand, Paris, éd. Gallimard, 1988.
- _____, *Grammaire Philosophique*, trad. Marie-Anne Lescourret, Paris, éd. Gallimard 1980.

¹ " Privée de sens, ou privée de pensée, la proposition est une chose morte." Wittgenstein, *Cahier Bleu et Cahier Brun*, Gallimard, Paris, 1965, p. 50.

TRADUIRE LES CONSTANTES LOGIQUES

Fabrice PATAUT

CNRS, Sorbonne Université

UMR 8011 Sciences, Normes, Démocratie

ABSTRACT

How should we argue in favor of a particular way of fixing the meaning of the logical constants that would be incompatible with some other, divergent one? How may we justify our choice? Taking the law of excluded middle as paradigmatic, I consider two cases: that of natural languages, and that of formal logical systems. As regards the first case, I comment on Davidson's interpretative strategy, a strategy that stems from Quine's position on the impossibility of deviant logics. As regards the second, I comment on Gödel's position on impredicative definitions and the use of excluded middle in the construction of the finitary system of recursive number theory. To fully justify a choice either in favor of excluded middle or against it, we should devise a so-called stable semantics, i.e., one with as few presuppositions as possible regarding our correct grasp of the meaning of the constants. I offer critical remarks on Dummett's construal of the required stability and on the general prospect of working out such a semantics.

KEYWORDS

excluded middle, impredicativity, logical constants, meaning, semantics, stability, Beth (Evert Willem), Davidson (Donald), Dummett (Michael), Gödel (Kurt), Quine (Willard Van Orman).

ملخص

كيف يجب أن ندافع عن طريقة معينة لإصلاح معنى الثوابت المنطقية التي تكون غير متوافقة مع ثابت آخر متباين؟ وكيف يمكننا تبرير اختيارنا؟ إذا أخذنا قانون الثالث المرفوع على أنه نموذجي، فإننا سنكون في حالتين: حالة اللغات الطبيعية، وحالة الأنظمة المنطقية الصورية. فيما يتعلق بالحالة الأولى، أعلق على استراتيجية ديفيدسون التأويلية، وهي استراتيجية تنبع من موقف كواين بخصوص استحالة المنطق المنحرف. فيما يتعلق بالحالة الثانية، أعلق على موقف غودل من التعريفات الذات-مرجعية واستخدام الثالث المرفوع في بناء نظام Σ الخاص بمحدودية نظرية الأعداد المتكررة. لتبرير الاختيار بالكامل إما لصالح الثالث المرفوع أو ضده، يجب علينا ابتكار ما يسمى بدلالات مستقرة، أي خيار يتضمن أقل عدد ممكن من الافتراضات المسبقة فيما يتعلق بفهمنا الصحيح لمعنى الثوابت. أقدم ملاحظات انتقادية حول قيود دامت على الاستقرار المطلوب وبشأن الاحتمال العام لوضع مثل هذه الدلالات.

كلمات مفتاح ثالث مرفوع، لامحمولية/إحالة ذاتية، معنى، نظرية دلالة، استقرار، باث، دايفدسون، دامت،

غودل، كواين

RÉSUMÉ

Comment argumenter en faveur d'une manière particulière de fixer la signification des constantes logiques qui soit incompatible avec une manière différente ? Comment justifier un choix ? Prenant la loi du tiers exclu comme paradigmatique, je considère deux cas : celui des langues naturelles, et celui de la logique formelle. Pour le premier, je choisis de commenter la stratégie interprétative de Davidson, en partie héritière des positions de Quine sur l'impossibilité des logiques déviantes. Pour le deuxième, je choisis de commenter la position de Gödel sur les définitions imprédicatives et le recours au tiers exclu dans le cadre de la construction du système finitaire Σ de théorie récursive des nombres. Il faudrait, pour justifier pleinement un choix pour ou contre le tiers exclu, disposer d'une sémantique stable qui repose sur le moins de présuppositions possibles quant à la saisie de la signification des constantes logiques en jeu. Je

propose, pour finir, des remarques critiques sur la manière dont Dummett conçoit la stabilité requise et des remarques plus générales sur la possibilité de construire une telle sémantique.

MOTS-CLES constantes logiques, imprédictivité, sémantique, signification, stabilité, tiers-exclu, Beth (Evert Willem), Davidson (Donald), Dummett (Michael), Gödel (Kurt), Quine (Willard Van Orman).

1. Introduction

Je voudrais considérer la question de savoir comment la signification des constantes logiques doit être fixée, et ce de deux points de vues très différents : celui de la théorie de l'interprétation développée par Davidson (*Davidson [1973] 2001 ; [1974] 2001*) à partir des remarques de Quine sur la traduction (*Quine 1970*), et celui de l'intégration ou de l'enchrâssement (*embedding*) des systèmes classiques dans les systèmes intuitionnistes correspondants proposé par Gödel (*Gödel [1933a] 1986 ; [1933b] 1986 ; [1941] 1995*). Ma conclusion sera critique dans les deux cas : ni la stratégie davidsonienne envisagée dans le cadre de la traduction radicale, ni les définitions gödéliennes proposées en vue d'obtenir une notion stricte de constructivité ne permettent de donner une réponse entièrement satisfaisante à cette question.

Mon propos sera de montrer que les solutions envisagées sont insatisfaisantes *pour la même raison* en dépit de l'extrême disparité des contextes, à savoir celui des langues naturelles (ou, mieux, des idiolectes, autrement dit des usages personnels et idiosyncrasiques des locuteurs) dans le cas davidsonien, et celui de l'application de la logique intuitionniste à la théorie des nombres dans le cas gödélien. En l'absence d'une sémantique stable relativement aux différences entre lois logiques du langage objet et lois logiques du métalangage, la signification attribuée aux constantes reste arbitraire et la validité ou l'invalidité des lois logiques qui en dépend — typiquement, la loi du tiers exclu — repose sur des particularités tout aussi arbitraires, tant en ce qui concerne l'interprétation des constantes d'un système formel (des « symboles logiques primitifs » dans la terminologie gödélienne (*Gödel [1941] 1995 : [52] 190*) qu'en ce qui concerne celle de leurs analogues dans les langues naturelles ou les idiolectes des locuteurs particuliers.

Pour finir, je commenterai les remarques de Dummett au sujet de la stabilité en question (*Dummett [1977] 2000 ; 1987*) et proposerai quelques réflexions générales sur la possibilité de construire une sémantique stable.

2. Davidson et Quine

Il ne semble pas que la théorie de l'interprétation développée par Davidson permette d'exclure certaines manières de fixer la signification des analogues des constantes logiques lorsque ces analogues figurent dans les phrases des langues naturelles et dans les énoncés et élocutions dont ces phrases sont des types. En particulier, la stratégie interprétative ne peut conduire les interprètes à accepter des significations divergentes pour les constantes — divergentes parce que fixées par les interprètes d'une manière qui serait déviante par rapport à la manière dont les interprètes fixent, eux, la signification des mêmes constantes (c'est-à-dire des mêmes *expressions*). Le principe de charité ne permet aucun désaccord sur ce point. Notre difficulté, voire notre incapacité à traduire les constantes d'un langage ou d'un idiolecte dans celles d'un autre langage ou d'un autre idiolecte viendrait non pas du fait qu'elles seraient particulièrement difficiles à traduire, ou encore d'une incompatibilité contingente relativement au choix des analogues des constantes, mais de l'absence pure et simple de constantes dignes de ce nom, et peut-être même de l'absence d'un langage ou d'un idiolecte à traduire ¹. Il n'y a aucune place pour un tel conflit dans la perspective

¹ Cette deuxième possibilité est bien évidemment plus forte que la première du point de vue de l'incompatibilité. Peut-être devrait-elle être reformulée de manière que l'échec de la traduction infirme la supposition qu'un langage ou qu'un

davidsonienne. L'idée même qu'il puisse exister un désaccord aussi fondamental ne peut être exprimé par l'interprète qu'au prix de l'incohérence (voir notamment *Davidson [1974] 2001*).

On peut comprendre le principe de charité de deux manières : soit comme un principe faible ou minimal qui requiert que les croyances et attitudes cognitives qu'un interprète attribue aux locuteurs qu'il compte interpréter forment un ensemble cohérent, soit comme un principe plus contraignant selon lequel les croyances et les attitudes attribuées, étant donné leur cohérence, ne doivent pas contredire celles de l'interprète. La possibilité d'ensembles de croyances et d'attitudes incompatibles étant écartée, la question cruciale est de savoir si le principe de charité est utile pour déterminer ce qui *doit* compter comme vérité logique et comme inférence déductivement valide, et donc de quelle manière la signification des analogues des constantes *doit* être fixée aussi bien par les interprètes que par les interprétés.

Pour revenir à Quine, qui a bien sûr largement inspiré cette stratégie, il a toujours été entendu qu'une déviation relativement à la signification des constantes ne concerne rien de plus que les phonèmes (pour les idiolectes parlés) et les notations (pour les idiolectes écrits) (voir *Quine 1970 : ch. 6*). Quiconque utilise « et » conformément aux règles auxquelles nous avons recours pour utiliser « ou » est superficiellement coupable de ce qui nous apparaît comme un usage impropre de nos constantes. Mais à partir du moment où nous avons compris que la conjonction d'autrui n'est rien de plus que notre disjonction et vice-versa, nous pouvons conclure que nous sommes en réalité d'accord avec le locuteur au sens où nous savons tous pertinemment, en tant qu'interprètes de nos idiolectes respectifs, que ce que nous signifions par « et » est en réalité identique à ce que les autres signifient par « ou » et vice-versa. Si, de plus, nous supposons que ces locuteurs sont aussi rationnels que nous et que nous rejetons l'idée d'une rationalité divergente, différente de la nôtre sur une question aussi centrale que celle de la signification des constantes logiques, nous devons également conclure que ceux qui font un usage déviant de nos symboles devraient arriver à la même conclusion. En ce sens, aucun désaccord profond ou véritable ne peut faire surface quant à l'interprétation de la disjonction, notamment lorsqu'elle figure dans la loi du tiers-exclu.

Reste la question de savoir sur *quoi* exactement les interprètes et les interprétés tombent d'accord dans le cas d'une anomalie. En ce qui concerne les expressions *non* logiques des langages naturels ou des idiolectes, les difficultés liées à l'ambiguïté peuvent dans certains cas être réglées à l'aide d'une référence par ostension, comme lorsque les interprétés parlent systématiquement de poivrier là où leurs interprètes parlent systématiquement de salière. Mais qu'en est-il dans le cas des constantes ou de leurs analogues informels ? Nous ne pouvons certainement pas nous en remettre à « l'essence résiduelle [*residual essence*] de la conjonction et de la disjonction en plus [*over and above*] des sons et des notations » (*Quine loc. cit.*). Pour Quine, il est tout à fait inutile de recourir à de telles entités (abstraites) pour défendre l'idée que les constantes peuvent passer un test de traduction. (Du coup, par parité, et pour rester fidèle à l'idée de Quine, l'échec au test de traduction ne peut être expliqué par un oubli malencontreux des essences ou des résidus réifiés en plus des sons et des inscriptions.)

Pourrait-on se fonder sur « les lois en conformité avec lesquelles un homme utilise des sons et ces notations » (*Quine loc. cit.*) ? C'est un peu mieux, mais cela ne fonctionne que dans le cas où les interprètes et les indigènes introduisent et éliminent les constantes exactement de la même manière¹. Si l'accord sur ce point est simplement contingent, il semble superficiel dans la mesure

idiolecte à traduire a suffisamment de structure interne pour autoriser un interprète à distinguer son vocabulaire logique du reste de son vocabulaire.

¹ Nous pouvons envisager ici la question de la fixation de la signification dans le cadre du système de déduction naturelle développé par Gentzen (*Gentzen [1935] 1969*) et étendu par la suite par Prawitz (*Prawitz 1965*). Un tel système possède un avantage considérable. La structure logique des expressions bien formées du langage d'un système de déduction naturelle reflète la structure des phrases complexes des langages naturels formées à l'aide des constantes.

où aucune justification en faveur d'un choix ne peut reposer sur une coïncidence fortuite. Si au contraire il y a accord parce que l'interprète charitable doit *imposer* ses constantes à ceux qu'il veut interpréter, il ne semble pas possible d'argumenter que la vérité logique doit être « garantie par la traduction [*garanteed under translation*] pour la raison que la logique est intégrée [*built in*] dans la traduction plus pleinement que toute autre partie de la science » (Quine *loc. cit.*). On ne peut simplement *supposer* que la logique est déjà intégrée de fait dans la traduction si l'on doit montrer que les vérités logiques sont garanties par la signification que nous pouvons *légitimement* attribuer aux constantes. Nous serions coupables d'une pétition de principe.

Peut-être pourrions-nous formuler l'idée directrice de Quine que la traduction radicale doit sauver la trivialité [*save the obvious*] en analysant le trivial à la Davidson comme ce à quoi tout le monde, ou quasiment tout le monde, donnera son assentiment dans une communauté linguistique donnée, quelles que soient les croyances idiosyncrasiques ou dispositions aux croyances idiosyncrasiques manifestées par les individus (et quelles que soient, donc, les particularités des idiolectes). L'une des différences notables entre Davidson et Quine sur ce point, est que Davidson s'en remet explicitement au principe de charité pour justifier cette position et que Quine a toujours répudié l'usage des notions intentionnelles essentielles à la stratégie davidsonienne. En ce qui concerne notre problème, cette différence compte peu. L'interprète, qu'il soit strictement quinéen ou plus généreusement davidsonien prétend que si, en quelque sorte *per impossibile*, le désaccord n'était *pas* superficiellement notationnel ou phonétique, c'est uniquement parce que les indigènes à interpréter auraient changé de sujet. Dans cette perspective, ni les interprètes ni les indigènes ne peuvent justifier leur choix en faveur d'une signification pour leurs constantes ; leurs points de vue respectifs sont radicalement divergents et la signification attribuée aux constantes des uns et des autres apparaît à ceux qui ont choisi ou pris l'habitude de la fixer d'une autre manière, comme purement arbitraire ou dépendant de l'habitude.

Autrement dit, *rien* ne peut nous permettre de conclure que les indigènes introduisent ou éliminent les constantes de manière déviante *et* raisonnent tout aussi naturellement que nous (en un sens analogue à la *natürlichen Schließens* de Gentzen) quoique d'une manière divergente. Pour résumer, dans le cas de la traduction radicale, la signification des constantes du métalangage doit être la

Les symboles pour les constantes sont introduits dans un système de déduction naturelle par le biais de règles d'introduction et d'élimination qui fonctionnent comme des règles d'inférence ou de formation. Les analogues naturels des symboles introduits dans un calcul à la Gentzen ou à la Prawitz apparaissent ou disparaissent des élocutions d'une manière relativement similaire, de manière qu'un interprète peut rendre compte du phénomène d'occurrence et de disparition en termes d'introduction et d'élimination.

Deuxièmement, la thèse davidsonienne selon laquelle nous ne pouvons spécifier les conditions de vérité des phrases d'un langage naturel sans exhiber leurs relations de conséquence logique avec les autres phrases du même langage correspond assez bien à l'une des idées directrices des systèmes de déduction naturelle à la Gentzen ou à la Prawitz dans la mesure où la signification des constantes est fixée par les règles d'introduction et d'élimination, ou encore par ce que Harman appelle des « implications logiques caractéristiques » (Harman 1986).

Troisièmement, les phrases d'un langage naturel, lorsqu'elles sont assertées de manière justifiée, expriment ce qui, dans un système de déduction naturelle, compte comme un jugement qu'une certaine proposition est vraie. Les preuves qui fondent les jugements que les propositions sont vraies dans un tel système reflètent les structures sous-jacentes des expressions linguistiques du raisonnement ordinaire, par exemple le genre de raisonnement par lequel un interprète, bien qu'il n'ait pas affaire à des preuves formelles, s'autorise néanmoins le recours à des inférences de nature déductive, exprimées dans une langue naturelle régentée au sens de Quine, et interprète ses interlocuteurs de manière que ceux-ci soient capables de faire les mêmes inférences déductives. Le problème est de déterminer si cette heureuse concordance est toujours garantie dans le cas des inférences déductives que l'interprète juge ses interprétés capables d'effectuer de manière à comprendre leurs élocutions. L'interprète doit être amené à considérer le fait que les inférences déductives que les locuteurs sont disposés à faire sont également celles qu'ils se *croient* autorisés à faire. Il doit donc juger si, oui ou non, ils les font réellement, en quelque sorte en connaissance de cause, et si, de plus, ils se jugent eux-mêmes justifiés dans leur pratique. Cette deuxième tâche n'est pas une tâche *supplémentaire* qui viendrait compléter la stratégie interprétative, mais bien une tâche qui fait partie intégrante de la stratégie.

même que celle des constantes du langage objet. Il ne peut y avoir aucune différence entre la signification des constantes du langage auquel les interprètes doivent recourir pour décrire la pratique déductive des locuteurs à interpréter, et celles des constantes du langage des interprètes. Nous sommes dans un cas d'instabilité maximale, c'est-à-dire dans un cas où les lois logiques dont la validité peut être prouvée dans le langage objet sont exactement les mêmes que celles qui sont valides dans le métalangage. En particulier, nous utilisons, pour établir la validité des lois du langage objet, les mêmes règles d'introduction et d'élimination pour les constantes que celles que nous utilisons pour les constantes du métalangage. Nous sommes exactement dans le genre de cas où, par exemple, pour établir la correction [*soundness*] de nos règles d'inférence déductive, nous recourons à un usage métalinguistique de ces mêmes règles (voir par exemple *Tennant 1990* : 74).

Tout au moins ne sommes-nous *pas* — et c'est là un avantage indéniable — dans un cas où la théorie (autrement dit la stratégie interprétative en situation de traduction radicale) ne fait rien de plus que décrire les régularités systématiques observées dans le comportement d'agents qui pourraient après tout être engagés dans une activité aberrante ou sans but, autrement dit dans un cas où nous avons, non pas une sémantique à proprement parler, mais une théorie purement descriptive dans laquelle la notion même de vérité logique disparaît. Je reviendrai sur ce point dans la section 4.

3. Gödel

Gödel remarque que les intuitionnistes ont deux objections à faire valoir contre les mathématiques classiques : le recours aux définitions imprédicatives et le recours au tiers exclu (*Gödel [1941] 1995*). Troelstra note à ce propos que bien que la deuxième objection semble plus fondamentale, « l'intégration [*embedding*] des systèmes classiques dans les systèmes intuitionnistes correspondants » déjà proposée par Gödel in *Gödel [1933a] 1986* montre que cette primauté est « seulement apparente » (*Troelstra 1995*: 186). Ce qui nous intéresse plus particulièrement ici dans ce texte de 1941 qui anticipe l'interprétation *Dialectica* de 1958 (voir *Gödel [1958] 1990* et *Gödel [1972] 1990*) est que l'intégration est obtenue par une *définition* des « termes primitifs » ou des « notions » élémentaires de la logique intuitionniste (autrement des constantes) en « termes de [...] fonctions et de procédures de types plus élevés [*in terms of [...] functions and procedures of higher types*] » (*Gödel [1941] 1995* : [17] 195).

La méthode choisie par Gödel pour garantir aux constantes ou notions « la netteté absolue et la clarté qui devrait être requise pour les termes primitifs d'un système intuitionniste [*the complete perspicuity and clarity which should be required for the primitive terms of an intuitionistic system*] » (*Gödel op. cit.* : [3-4] 190) consiste à construire un système finitaire Σ de théorie récursive des nombres traitant uniquement le cas des entiers, des fonctions sur les entiers, des fonctions de fonctions sur les entiers, etc.¹

En ce qui concerne la question de savoir comment la signification des constantes ou des termes primitifs *doit* être fixée, et la question afférente d'un désaccord possible entre le point de vue classique et le point de vue intuitionniste sur la réponse à apporter, le point crucial de l'approche gödélienne est le suivant :

[i]l est vrai que les intuitionnistes rejettent la loi du tiers exclu $p \vee \neg p$ pour leur notion de disjonction, mais il est possible de définir en termes de *leurs** autres symboles logiques primitifs une autre notion de disjonction pour laquelle la loi du tiers exclu est également valide [*also holds*] en logique intuitionniste. C'est tout à fait trivial : il vous suffit de définir $p \vee q = \neg(\neg p. \neg q)$. [La disjonction] $p \vee \neg p$ devient alors $\neg(\neg p. \neg \neg p)$, et ceci est un cas de la loi de contradiction, qui est également valide en logique intuitionniste. Mais il s'avère que cette procédure s'applique non seulement à la loi du tiers exclu elle-même, mais

¹ Le système Σ diffère du système T de l'interprétation *Dialectica* (*Gödel [1958] 1990*) quant au fait que les énoncés de Σ contiennent des quantificateurs.

également à toutes ses conséquences, en particulier aux soit-disant preuves d'existence non constructives, pour peu, et cela est suffisant, que nous ne recourions pas aux définitions imprédicatives. Il vous suffit de *définir** la notion d'existence par l'équivalence $(\exists x) A(x) \equiv_{\text{DF}} \neg(x) \neg A(x)$, pour qu'une preuve non constructive d'existence rejetée par Brouwer comme dénuée de sens [*meaningless*] devienne une preuve correcte du point de vue intuitionniste pour l'existence prise dans ce sens. Et l'on peut montrer [*it can be shown*] de manière tout à fait générale que, tant qu'aucune définition imprédicative n'intervient, chaque preuve des mathématiques classiques devient une preuve intuitionniste correcte si l'existence et la disjonction sont définies de cette manière. Cela s'applique en particulier à toutes les preuves purement algébriques ou restreintes à la théorie des nombres, dans lesquelles les définitions imprédicatives ne figurent jamais.

Gödel [1941] 1995 : [1-2] 1995

[* c'est moi qui souligne]

Que vaut cette réponse ? Elle est me semble-t-il particulièrement problématique parce que si une conclusion ϕ , intuitionnistiquement déductible d'un ensemble de prémisses Δ , en est également classiquement déductible, la réciproque n'est pas généralement vraie. Si nous prenons le calcul propositionnel intuitionniste comme point de départ, il nous faut *ajouter* soit le tiers exclu, soit la règle du dilemme, soit la *reductio* classique, soit encore l'élimination de la double négation, pour obtenir la logique classique (voir par exemple Tennant 1990 : 59). Autrement dit, nous devons *élargir* notre notion de preuve pour aller de la déductibilité intuitionniste $\Delta \vdash_I \phi$ à la déductibilité classique $\Delta \vdash_C \phi$.

De plus, une preuve de correction (*soundness*) pour la sémantique intuitionniste nous permet de fournir un contre-exemple à la loi du tiers exclu de l'intérieur même de la sémantique intuitionniste et de démontrer, par là-même, l'invalidité de la loi du tiers exclu du point de vue constructif. Nous pouvons trouver un modèle K de Kripke, tel que $K = (\{i/i \in I\}, \geq)^1$ ne permet pas de « forcer » $p \vee \neg p$, autrement dit ne permet pas d'asserter la loi classique étant donné que K est un modèle des conditions de vérité entendues au sens intuitionniste, autrement dit au sens des conditions d'assertabilité, ou encore au sens des conditions de vérité contraintes par l'assertabilité (voir Tennant 1990 : ch. 5.8, p. 112).

L'idée gödélienne que « nous pouvons donner une interprétation des notions classiques en termes des notions intuitionnistes *de manière que toutes les propositions démontrables à partir des axiomes classiques sont également valides* [hold as well] *pour l'intuitionisme* » (Gödel [1933a] 1986 : [35] 289) est en contradiction flagrante avec cette conception.

Nous pouvons prendre note à ce propos de deux éléments remarquables pour la question qui nous concerne. Premièrement, l'idée gödélienne que la logique intuitionniste est un nouveau baptême [*renaming*] et une réinterprétation de la logique classique plutôt qu'un renoncement au point de vue classique ou un écart relativement à ce point de vue (Gödel [1941] 1995 : [3] 190), trouve sa justification non pas tant au niveau du calcul des propositions et du calcul des prédicats qu'au niveau de l'arithmétique et de la théorie des nombres. L'idée que le point de vue classique est plus large ou plus englobant est en effet réfutable par la construction du système finitaire Σ : « le système d'arithmétique et de théorie des nombres intuitionnistes est plus étroit que le système classique seulement en apparence ; en vérité il le contient » (Gödel [1933a] 1986 : [37] 295).

¹ K est constitué d'un ensemble I avec une ordre partiel \geq pour ses membres — appelés *index* — et une fonction qui assigne à chaque membre i de I un ensemble i de phrases atomiques. On dira que i force ϕ en vertu d'une preuve qui force ϕ *pour toujours* (par le *lemme de l'éternité* — voir Tennant 1990 : 110 pour une présentation claire de la sémantique de Kripke pour la logique intuitionniste). Intuitivement, un ensemble I d'index contient toutes les positions possibles i, j partiellement ordonnées par la relation \geq (de manière que $j \geq i$), et la relation est une relation de succession temporelle des positions auxquelles les phrases ou formules peuvent être « forcées ».

Deuxièmement, Gödel concède que l'inclusion du point de vue classique dans le point de vue constructif est obtenue « quoi que selon une interprétation quelque peu déviante » (*albeit with a somewhat deviant interpretation* [abweichenden Interpretation]) (Gödel *loc. cit.*), laquelle est justifiée de la manière suivante :

La justification de ce caractère déviant doit être trouvée dans le fait que l'interdiction intuitionniste concernant la réécriture [*restating*] les propositions universelles niées comme de pures propositions existentielles cessent d'avoir le moindre effet parce que le prédicat d'absurdité peut s'appliquer aux propositions universelles, et ceci nous conduit à des propositions qui sont, du point de vue formel, exactement les mêmes que celles qui sont assertées dans les mathématiques classiques.

Gödel [1933a] 1986 : [37] 295.

Si la quantification existentielle peut être envisagée de cette manière pour le cas particulier de la théorie des nombres, l'interdiction intuitionniste du tiers exclu *en général* me semble plus problématique. Si les mathématiques classiques *peuvent* très bien contenir des preuves constructives, les mathématiques intuitionnistes ne peuvent en revanche, contenir de preuves classiques. *Toutes* les preuves intuitionnistes *doivent* être constructives.

4. Stabilité

La question reste maintenant de savoir comment nous pouvons *justifier* la traduction des constantes ou de leurs analogues informels au vu du fait que la traduction permet ou, contraire, empêche, une preuve de validité. Dans le cas davidsonien (ou quineen), il s'agira de la validité du tiers exclu exprimé avec les ressources d'une langue naturelle. Dans le cas gödélien, il s'agira de la traduction qui permet de transformer la loi du tiers exclu en loi de contradiction, ou de la traduction qui permet le recours à la notion d'absurdité, notamment au vu du fait que la notion primitive *classique* d'absurdité est différente de la notion primitive *intuitionniste* d'absurdité. Ce qui doit être montré du point de vue classique, c'est l'absurdité de la supposition que p est vraie indépendamment des moyens que nous avons de le déterminer. Ce qui doit être montré du point de vue intuitionniste c'est l'absurdité de la supposition que nous pourrions avoir une preuve de p (voir Dummett [1977] 2000 : 17). En ce qui concerne la quantification, la raison pour laquelle nous *ne* pouvons conclure $(\exists x) \neg F(x)$ à partir de $\neg (x) Fx$, est bien que, si le domaine de quantification est l'ensemble des entiers naturels, il est possible que nous sachions qu'il nous est impossible de prouver $(x) Fx$ sans pour autant être à même d'exhiber un n particulier pour lequel nous avons une preuve de $\neg Fn$ (Dummett [1977] 2000 : 29).

Gödel peut bien évidemment répondre sur ce point que Σ doit satisfaire trois exigences. Premièrement, toutes les fonctions primitives (non définies) doivent être calculables pour tout argument, et toutes les relations primitives doivent être décidables pour tout argument. Deuxièmement, les assertions existentielles ont une signification [*meaning*] uniquement dans la mesure où elles constituent des abréviations de constructions réelles [*actual*], de manière que le quantificateur existentiel ne fasse *pas* partie des constantes logiques. Enfin, les assertions universelles peuvent être niées seulement au cas où il existe un contre-exemple, c'est-à-dire seulement au cas où il existe une abréviation d'une construction réelle d'un contre-exemple au sens retenu ci-dessus (Gödel *op. cit.*: [5-6] 191).

C'est sur ces points particuliers que la question de la stabilité, telle qu'elle est exposée par Dummett, est cruciale.

Une sémantique est maximale instable seulement au cas où les lois logiques dont on peut prouver la validité dans le langage objet sont exactement celles dont on peut prouver la validité dans le métalangage. Une sémantique est au contraire maximale stable si ses présuppositions concernant ce qui est requis pour saisir la signification des constantes logiques du langage objet

sont minimales de manière que la part la plus large possible de la signification ainsi saisie peut être rendue explicite.

Dummett (*Dummett 1987*) tend à présenter l'instabilité en termes de preuves de validité et la stabilité en termes de saisie de la signification des constantes, mais nous pourrions choisir de procéder de manière inverse, et remarquer qu'une sémantique instable est incapable de rendre compte d'une saisie explicite de la signification des constantes logiques du langage objet, et qu'une sémantique stable laisse ouverte la possibilité que les lois logiques du langage objet soient différentes de celles du métalangage.

Quelle que soit la manière dont on veut présenter les choses, la stabilité est fonction de deux choses : de la saisie de la signification des constantes du langage objet ainsi que de notre capacité à démontrer la validité de ses lois logiques ou, au contraire, l'invalidité de ses lois logiques supposées. Mais elle l'est à deux conditions :

(i) Pour saisir la signification attribuée aux constantes, nous devons comprendre *pourquoi* cette signification a été attribuée plutôt qu'une autre, pourquoi nous avons choisi une règle d'introduction et d'élimination plutôt qu'une autre,

(ii) La théorie sémantique stable doit nous permettre de démontrer la validité ou l'invalidité strictement sur la base d'une *explication explicite* de la signification des constantes du langage objet, de manière que quiconque ne comprend pas ces significations *indépendamment* de cette explication peut être par la suite capable de démontrer soit la validité des lois véritables, soit l'invalidité des lois supposées.

En ce qui concerne les arbres de Beth, ceux-ci devraient nous permettre de nous placer dans une situation où l'acceptation de la loi du tiers exclu pour le métalangage bloque le contre-argument selon lequel une preuve de l'invalidité de $p \vee \neg p$ pour le langage objet repose sur un déni, à savoir le déni de notre capacité à exprimer ce que nous sommes parfaitement à même d'appréhender (*Dummett [1977] 2000* : 18). Il doit être au contraire parfaitement possible de saisir pleinement la signification *non* classique de la disjonction *et* d'accepter la loi dont l'ajout au langage objet rendrait la sémantique maximale instable. Mais les remarques négatives de Dummett sur les arbres de Beth (*Dummett [1977] 2000* : 409-410) l'autorisent finalement à conclure qu'ils ne permettent pas de construire une sémantique pour un langage intuitionniste du premier ordre (*Dummett op. cit.* : 418).

Conformément à l'explication intuitive des constantes logiques, on présuppose que la question de savoir si une construction donnée constitue une preuve (canonique) d'un certain énoncé est décidable, et donc que, très probablement, à n'importe quelle étape, nous possédons une telle preuve ; exactement de la même manière que, dans la théorie du sujet créatif, nous supposons qu'il est décidable, pour n'importe quel n et n'importe quel A , si $\vdash_n A$. [...] (En particulier, il est bien évidemment inoffensif de présupposer une connaissance de la signification des opérateurs de phrases lorsqu'on les applique aux énoncés décidables puisqu'il s'agit simplement d'une question de connaissance pratique d'une procédure de décision.)

Par ailleurs, en ce qui concerne les arbres de Beth, bien que nous supposions que la question de savoir si une formule fermée est vérifiée à un nœud donné est décidable, cela ne sera pas le cas en général pour les formules fermées ; il n'y a par exemple aucun moyen général de déterminer si $P \rightarrow Q$ ou $(\exists x) Fx$ est vérifiée à un nœud donné a . Par conséquent, si la définition de « A est vérifiée en a » devait être proposée comme moyen d'expliquer la signification des constantes logiques, elle ferait preuve de la même circularité que les explications classiques. [...] [d]un point de vue intuitif, la question de savoir si nous avons, à n'importe quel moment, une démonstration [*demonstration*] d'un énoncé donné devrait être décidable ; mais la question de savoir si une formule fermée est vraie à un nœud particulier n'est pas décidable sur un arbre de Beth ; par conséquent la définition de vérité à un nœud [*truth at a node*], en tant qu'explication de la signification des constantes logiques, souffrirait du même défaut.

Dummett [1977] 2000 : 409-410

La situation dans laquelle nous nous trouvons si nous prenons au sérieux les objections dummettiennes à la possibilité d'une preuve de validité du tiers exclu est la suivante : il nous faut sélectionner les éléments nécessaires de *l'explication explicite* de manière à donner pleinement satisfaction à l'exigence de stabilité maximale telle qu'elle figure dans le tableau ci-dessous.

<i>Dummett 1987 : "Reply to John McDowell"</i>	<i>Saisie ou compréhension de la signification des constantes logiques</i>	<i>Preuves de la validité des lois logiques, ou de l'invalidité des lois logiques supposées</i>
<p>UNE THÉORIE DESCRIPTIVE MAIS PAS UNE SÉMANTIQUE</p> <p><i>Exclue</i></p>	<p>La soi-disant théorie sémantique ne fait <i>aucune</i> présupposition à propos des ressources conceptuelles requises pour la saisie de la signification des constantes.</p> <p><i>Verdict</i> : la théorie ne fait que décrire les régularités systématiques observées dans le comportement d'agents qui pourraient après tout être engagés dans une activité irrationnelle et sans but.</p>	<p>Il n'y a aucune loi logique dont la validité pourrait être prouvée, et pas plus de lois supposées dont l'invalidité pourrait être prouvée.</p> <p><i>Verdict</i> : Les notions mêmes d'inférence déductive de jugements à jugements et de conséquence logique entre propositions antécédentes et propositions conséquentes, disparaissent complètement.</p>
<p>MAXIMALEMENT STABLE</p> <p>Position de Dummett</p>	<p>La théorie sémantique fait <i>le moins</i> de présuppositions possibles concernant les ressources conceptuelles requises pour la saisie : elle en donne une analyse partiellement explicite dont la partie implicite est la plus petite possible mais reste <i>non vide</i>.</p> <p>Ex. : la sémantique des arbres de Beth</p>	<p>Les lois logiques dont la validité peut être prouvée dans le langage objet doivent être différentes de celles du métalangage.</p> <p>Ex. : le métalangage est classique et la sémantique donne une preuve de l'invalidité des lois classiques pour le langage objet.</p>
<p>MAXIMALEMENT INSTABLE</p> <p>Sémantique homophone</p> <p><i>Insatisfaisante</i></p>	<p>La théorie sémantique fait <i>trop</i> de présuppositions concernant les ressources conceptuelles requises pour la saisie : elle en livre une analyse <i>implicite</i>.</p> <p><i>Verdict</i> : utile parce que fidèle à la signification attendue des constantes du langage objet, mais néanmoins coupable de pétition de principe en ce qui concerne l'explication explicite de leur signification.</p>	<p>Les lois logiques dont la validité peut être prouvée dans le langage objet sont les mêmes que celles qui sont valides dans le métalangage.</p> <p>Ex. : la preuve de l'impossibilité d'une preuve intuitionniste de la complétude de la logique intuitionniste du premier ordre fournie par Kripke.</p>

Toute la question est de savoir si une stabilité maximale peut effectivement être garantie. Dans le cas des langues naturelles, il faudrait non seulement qu'interprétés et interprétants se comprennent, ce qui constitue bien entendu une condition minimale, mais, qui plus est, qu'ils tombent entièrement d'accord dans tous les cas réputés non problématiques, c'est-à-dire tous ceux dans lesquels les élocutions soumises à la loi du tiers exclu soient, en un sens informel, décidables. Dans la mesure où la partie « implicite » de la saisie ne peut être vidée de tout contenu, rien ne garantit que les ressources conceptuelles requises pour cet accord soient exactement les mêmes pour les interprétants et les interprétés.

Dans le cas formel, il faudrait qu'un métalangage classique, bien que pleinement classique, autorise une preuve de l'invalidité du tiers exclu, ou, inversement, qu'un métalangage intuitionniste, bien que pleinement intuitionniste, autorise une preuve de la validité de la même loi. Mais là également, il n'est nullement garanti qu'un tel accord puisse être trouvé. En particulier, il faudrait que la signification des constantes, en tant qu'elle est fixée par un ensemble de règles d'inférence, notamment d'introduction et d'élimination, soit exactement la même quel que soit le choix du métalangage.

Cette exigence est bien évidemment distincte de l'exigence d'harmonie dans la mesure où l'harmonie *garantit* que les règles d'introduction fixent la signification d'une constante et que les règles d'élimination sont des conséquences de la signification ainsi fixée, au sens de « conséquence » où nous jugeons que la règle d'élimination est valide seulement au cas où, si nous sommes autorisés à affirmer les prémisses, nous sommes également justifiés à asserter la conclusion. Rien d'aussi rassurant n'est garanti dans le cas de la stabilité dans la mesure où les règles ne peuvent contenir aucune part d'arbitraire. Toute la difficulté est ici d'assurer que la partie *non* vide de la sémantique maximale stable ne repose sur aucune pétition de principe.

BIBLIOGRAPHIE

- Davidson (Donald), [1973] 2001, "Radical Interpretation," *Inquiries into Truth and Interpretation*, Clarendon Press, Oxford, 2nd edition, pp. 125-140.
- [1974] 2001, "On the Very Idea of a Conceptual Scheme," *Inquiries into Truth and Interpretation*, Clarendon Press, Oxford, 2nd edition, pp. 183-198.
- Dummett (Michael A. E.), [1977] 2000, with the assistance of Roberto Minio, *Elements of Intuitionism*, 2nd ed., Oxford Logic Guides 2, Clarendon Press, Oxford.
- 1987, "Reply to John McDowell," *Michael Dummett: Contributions to Philosophy*, B. M. Taylor, ed., Nijhoff International Philosophy Series, vol. 25, Martinus Nijhoff Publishers, Dordrecht, pp. 253-268.
- Gentzen (Gerhard), [1935] 1969, "Investigations into Natural Deduction," english translation by M. E. Szabo, *The Collected Papers of Gerhard Gentzen*, M. E. Szabo, ed., North-Holland, Amsterdam, pp. 68-131.
- Glivenko (Valerii Ivanovich), 1929, "Sur quelques points de la logique de M. Brouwer," *Académie royale de Belgique, Bulletin de la classe des sciences*, vol. 5 (15), pp. 183-188.
- Gödel (Kurt), [1933a] 1986, "Zur intuitionistischen Arithmetik und Zahlentheorie / On intuitionistic arithmetic and number theory," *Collected Works*, Volume I: *Publications 1929-1936*, S. Feferman, Ed.-in-Chief, english translation by S. Bauer-Mengelberg and J. van Heijenoort, Oxford UP, New York and Oxford, pp. 286-295.

- [1933b] 1986, "Eine Interpretation des intuitionistischen Aussagenkalküls / An interpretation of the intuitionistic propositional calculus," *Collected Works*, Volume I: *Publications 1929-1936*, S. Feferman, Ed.-in-Chief, english translation by S. Bauer-Mengelberg and J. van Heijennort, Oxford UP, New York and Oxford, pp. 300-303.
 - [1938] 1995, "Vortrag bei Zilsel / Lecture at Zilsel's," *Collected Works*, Volume III: *Unpublished Essays and Lectures*, S. Feferman, Ed.-in-Chief, english translation by C. Parsons, Oxford UP, New York and Oxford, pp. 86-113.
 - [1941] 1995, "In what sense is intuitionistic logic constructive?" *Collected Works*, Volume III: *Unpublished Essays and Lectures*, S. Feferman, Ed.-in-Chief, Oxford UP, New York and Oxford, pp. 189-200.
 - [1958] 1990, "Über eine bisher noch nicht benützte Erweiterung des finiten Standpunktes / On a hitherto unutilized extension of the finitary standpoint," *Collected Works*, Volume II: *Publications 1938-1974*, S. Feferman, Ed.-in-Chief, Oxford UP, New York and Oxford, pp. [280-287] 241-251.
 - [1972] 1990, "On an extension of a finitary mathematics which has not yet been used," revised and expanded version in English of [1958] by W. Hodges and B. Watson, *Collected Works*, Volume II: *Publications 1938-1974*, S. Feferman, Ed.-in-Chief, Oxford UP, New York and Oxford, pp. 271-280.
- Harman (Gilbert), 1986, "The Meanings of Logical Constants," *Truth and Interpretation – Perspectives on the Philosophy of Donald Davidson*, E. LePore, ed., Basil Blackwell, Oxford and New York, pp. 125-134.
- Prawitz (Dag), 1965, *Natural Deduction: A Proof Theoretical Study*, Almqvist & Wiksell Förlag, Stockholm.
- Quine (Willard Van Orman), 1970, *Philosophy of Logic*, Prentice Hall, Englewood Cliffs, New Jersey.
- Tennant (Neil W.), 1990, *Natural Logic*, Edinburgh University Press, 2nd ed. with corrections.

QUESTION OF "PROPER NAMES" IN PHILO' *DE MUTATIONE NOMINUM*

Mostafa YOUNESIE

Philadelphia, USA

ABSTRACT

According to the renowned scholar of Hellenistic Judaism, Philo, the concept of naming is the core of language research, which embodies a profound intellectual tradition. By comprehending the essence of existent entities, human beings can name their essence through the creation of representational names. This process entails a meticulous contemplation of the nature of these entities, ultimately resulting in generation of names that accurately depict their true essence. In this context, he considers individual proper names, and he is one of the firsts who expounded upon it in his authentic treatise, *De mutatione nominum*, which can be placed within *onomastica sacra*. Specifically, this examination will focus on Philo's elucidation of the "proper names" attributed to distinct religious personalities. Usually, such figures have double names one before appointment by God and one after appointment each one with its own rationale.

KEYWORDS Philo, name and nature, nomination, double names, criteria of proper names

ملخص

وفقًا للباحث الشهير في اليهودية الهلنستية، فيلو، فإن مفهوم التسمية هو جوهر البحث اللغوي، الذي يجسد تقليدًا فكريًا عميقًا. ومن خلال فهم جوهر الكيانات الموجودة، يمكن للبشر تسمية جوهرهم من خلال إنشاء أسماء تمثيلية. وتنطوي هذه العملية على تفكير دقيق في طبيعة هذه الكيانات، مما يؤدي في نهاية المطاف إلى توليد أسماء تصور جوهرها الحقيقي بدقة. في هذا السياق، يعطي أهمية للأسماء الشخصية الفردية وهو واحد من الأوائل الذين شرحوا ذلك في مصنفه الأصلي، *De Mutatione Nominum*، والذي يمكن إدراجه ضمن *Onomastica sacra*. وعلى وجه التحديد، سيركز هذا البحث على توضيح فيلو لـ «أسماء العلم» المنسوبة إلى شخصيات دينية مميزة. عادةً ما يكون لمثل هذه الأرقام أسماء مزدوجة واحدة قبل التعيين من قبل الله وواحدة بعد التعيين لكل منها مبرراتها الخاصة.

كلمات مفتاح: فيلو، الاسم والطبيعة، الترشيح، الأسماء المزدوجة، معايير أسماء العلم

RÉSUMÉ

Selon le célèbre érudit du judaïsme hellénistique, Philon, la notion de dénomination est au cœur de la recherche linguistique, qui incarne une profonde tradition intellectuelle. En comprenant l'essence des entités existantes, les êtres humains peuvent nommer les essences par la création de noms représentatifs. Ce processus implique une contemplation méticuleuse de la nature de ces entités, aboutissant finalement à la génération de noms qui représentent avec précision leur véritable essence. Dans ce contexte, il considère les noms propres individuels et il est l'un des premiers à les avoir exposés dans son traité authentique, *De Mutatione Nominum*, qui peut être placé dans *Onomastica sacra*. Plus précisément, cet examen se concentrera sur l'élucidation par Philon des « noms propres » attribués à des personnalités religieuses distinctes. Habituellement, ces figures ont des noms doubles, un avant la nomination par Dieu et un après la nomination, chacun avec sa propre justification.

MOTS-CLES : Philon, nom et nature, nomination, double noms, critères des noms propres

Considering the late development of the "proper name" in the ancient period, it would be prudent to delve into Philo's comprehension of individual "proper" names as one of the firsts who expounded upon in his veritable composition, *De Mutatione Nominum*, which can be placed within *Onomastica sacra*. Specifically, this examination will focus on Philo's elucidation of the "proper names" attributed to distinct religious personalities.

According to the renowned scholar of Hellenistic Judaism, Philo, the concept of naming is the core of language research, which embodies a profound intellectual tradition. By comprehending the essence of existent entities, human beings can name their essence through the creation of representational names. This process entails a meticulous contemplation of the nature of these entities, ultimately resulting in generation of names that accurately depict their true essence. (M. Niehoff 1995, 222,223). Naming an object requires a profound understanding of its fundamental nature, making it a complex and challenging task. However, there are instances where the essence of a thing transcends human comprehension, rendering it impossible to assign a name. While it is widely acknowledged that God possesses the power to name all things, there are circumstances where He chooses not to exercise this ability. God's decision to withhold names for certain objects remains a mystery.

The work titled *De Mutatione Nominum* by Philo delves into a unique category of names referred to as κύριον ὄνομα. This particular classification was not present in the works of Plato or the Stoics, but it is prominently featured in Aristotle's writings with its specific sense though it is readable in Galen; Harpocration; Photius; and Psellus with its customary meaning.

The focal point of the paper pertains to the criteria that determine the 'properness' of a name as it appears in Philo's writing. This is achieved through his use of relevant words and examples.

A- Philological Statistics and Survey

i - The phrase "κύριον ὄνομα" and its accompanying verb forms have been thoroughly documented in more than 35 instances across multiple fields (including theology) by 16 authors, spanning a period from 322 B.C. to 12 A.D. It is noteworthy that distinguished figures, such as the renowned Greek grammarian Apollonius Dyscolus of Alexandria and the lexicographer and grammarian Harpocration Alexandrinus of 1/2 A.D. (who is close to Philo time), have also employed this phrase in their works.

The term κύριον ὄνομα was first introduced by the philosopher Aristotle in chapter 21 of his *Poetics*. According to Aristotle's usage, the term refers specifically to a name that is presently utilized within a particular community of speakers, rather than a loan name from a foreign language. In essence, it represents a name that is indigenous to a particular region or culture, and which is recognized and understood by the community in question:

ἅπαν δὲ ὀνομά ἐστιν ἢ κύριον ἢ γλῶττα ἢ μεταφορὰ ἢ κόσμος ἢ πεποιημένον ἢ ἐπεκτεταμένον ἢ ὑψηροῦς ἢ ἐξηλλαγμένον. λέγω δὲ κύριον μὲν ὃ χρῶνται ἕκαστοι, γλῶτταν δὲ ὃ ἕτεροι: ὥστε φανερόν ὅτι καὶ γλῶτταν καὶ κύριον εἶναι δυνατόν τὸ αὐτό, μὴ τοῖς αὐτοῖς δέ: τὸ γὰρ σίγυνον Κυπρίοις μὲν κύριον, ἡμῖν δὲ γλῶττα. (*Poetics* 1457b).

Aristotle's taxonomy of names comprises eight categories, wherein he differentiates between γλῶτταν (which may be equated to the glottal) and κύριον as a pair that necessitates a distinctive translation. According to Aristotle, κύριον is a characteristic that confers upon a name the authority and acceptance within a particular community, while it may be devoid of such traits in another

community. The point made by the usage of the currency name "σίγυνον" among Cypriots, while unfamiliar to Athenians, serves as an example of contrasting perspectives. In light of this, various English translations have been proposed, including ordinary/awkward, current/rare, proper/common, popular/unpopular, usual/unusual, common/uncommon, and others. Among these, the 'current/uncurrent' pairing is considered the most appropriate and justifiable.

In his work, Aristotle employs the compound of γλῶτταν καὶ κύριον to articulate his understanding of this formation and its opposite. However, this conception differs from that of personal proper names, as found in the Stoic concept. It is worth noting that Aristotle, in *De Interpretatione* 17A, distinguishes between individuals (τὰ καθ' ἑκάστων), such as Callias, and universals (τὰ καθόλου), such as man (O. F. Summerell 1995, 370). While this idea is debated, it appears that Aristotle has proper and common names in mind, as evidenced by his use of examples and terminology that reference individuals and universals.

ii- According to our philological statistics, Plato and the Stoics had implicit notions of "κύριον ὄνομα" and used explicit examples and distinctions to support this. The case study Cratylus discusses the correctness of names. In this complex text, there is a relatively ambiguous differentiation between common nouns and proper names (386e-390e, 393b-394a, and 430a-431c) without introducing a specific term for each. This practice is not limited to Cratylus but is repeated in other dialogues too (Francesco Ademollo 2011, 106, ft.22). By enclosing numerous arguments within parentheses, it is possible to discern the following:

... ὥσπερ ὁ νυνδὴ ἐλέγομεν, Ἀστυάναξ τε καὶ Ἑκτωρ οὐδὲν τῶν αὐτῶν γραμμάτων ἔχει πλὴν τοῦ ταῦ, ἀλλ' ὅμως ταῦτόν σημαίνει. καὶ Ἀρχέπολις γε τῶν μὲν γραμμάτων τί ἐπικοινωνεῖ; δηλοῖ δὲ ὅμως τὸ αὐτό: καὶ ἄλλα πολλά ἐστὶν ἃ οὐδὲν ἄλλ' ἢ βασιλέα σημαίνει: καὶ ἄλλα γε αὖ στρατηγόν, οἷον Ἄγης καὶ Πολέμαρχος καὶ Εὐπόλεμος. καὶ ἰατρικά γε ἕτερα, Ἰατροκλῆς καὶ Ἀκεσίμβροτος: ...
 . (Cratylus 394 b-c).

There are three groups of Greek proper nouns representing three common Greek names: a) Astyanax, Hector, and Archepolis represent the king; b) Agis, Polemarchus, and Eupolemus represent the general; and c) Iatrocles and Acesimbrotus represent the physician. Plato refers to three distinct common names: king, general, and physician, each representing a group of proper names. It means that the concepts of proper and common names exist in his mind without explicit discussion.

Upon assessing Stoic manuscripts, it is apparent that proper names have been introduced as a distinct class of ὄνομα (without kurios) in contrast to προσηγορία, which pertains to appellatives or "common nouns." The essence of this concept and differentiation is documented in Diogenes Laertius 7.58 (A. A. Long, and D. N. Sedley 1987, Vol.1. 198):

ἐστὶ δὲ προσηγορία μὲν κατὰ τὸν Διογένην μέρος λόγου σημαίνον κοινήν ποιότητα, οἷον "ἄνθρωπος", "ἵππος"- ὄνομα δὲ ἐστὶ μέρος λόγου δηλοῦν ἰδίαν ποιότητα, οἷον Διογένης, Σωκράτης. Based on underlined terms, appellative [common] 'nouns', and [proper] 'names' differ in their pertinent qualities. This necessitates different accounting methods, with the former being signified and the latter indicated (Andreas Graeser 1978, 90-92). As we know, in Stoic discourse, qualities refer to the states of a body by which each body is differentiated (Ada Bronowski 2019, 123-124. For more see: H. Koller 1958, 18-19; 25-26).

B- Features of Philo *De mutatione nominum*

Prior to delving into the concept of $\kappa\upsilon\rho\iota\omicron\nu\ \delta\nu\omicron\mu\alpha$ as a nomen proprium in Philo, it is essential to develop a comprehensive understanding of our chosen text. This particular text represents Philo's final treatise that has survived in the form of continuous verse-by-verse and exclusively allegorical 'eisogesis' rather than exegesis. It is worth noting that Philo compiled this treatise in the book of Genesis, with certain peculiarities inherent to it (Runia 1990, 72). It is essential to note that the discourse on proper names or Anthroponyms falls within the domain of onomastica sacra. Philo's treatment of selected names is a kind of allegorical and teleological 'eisogesis', rather than 'exegesis'. Our objective is to examine his plausible reception and narration of the chosen personal names in Genesis.

i- Negation of Kurion Onoma for God (*Mut.* II 11-15)

Upon close examination of Philo's interpretation of Kurion Onoma, it becomes apparent that the term serves a dual purpose, as it can be employed both negatively in reference to God and positively in reference to human beings. Then, we consider the mentioned compound term in these two spheres to see what Philo's conception of it can be.

Influenced by Plato's Cratylus, Philo establishes a connection between "being-knowing-naming" or "being-knowledge-name" (II 7-11). Therefore, Philo believes that the unknowable being is unnamable. The only assertion that can be made about it is that it exists, and this is its primary immutable abstract rule (*Mut.* 11).

If God or Being is unknowable, then it is unnamable. In theology, this reminds us of "negative theology," where any name or attribution is negated from God, and only an "anonymous God" ($\acute{\alpha}\pi\epsilon\rho\iota\nu\acute{o}\eta\tau\omicron\nu$ - $\acute{\alpha}\kappa\alpha\tau\omicron\nu\ \mu\alpha\sigma\tau\omicron\varsigma$) is spoken of. This concept has an analogical side in philosophy with the "existence vs subsistence" debate. This implies that name-making and name-giving are only possible where the referent is knowable. Philo refers to a specific type of name, Onoma Kurion, which is not a universal or common name and does not even include tetragrammaton. According to Sacra Onomastica, this suggests that humans cannot give an "acceptable/legitimate" name to Being. Upon further examination, it is apparent that addressing God requires the use of specific personal names. It is imperative to utilize appropriate terminology when communicating with the divine. Philo espouses the belief that the concept of Being or God is inherently simple. He posits that naming this entity results in a compound entity, as the act of naming implies a separate and distinct addition to the original entity.

What if there is a sphere that exists outside of God, where humans, as the only 'onomastic animal,' are surrounded by names they give themselves or are given by others? The absolute negative rule seems to make an exception, allowing for only two acceptable and legitimate names for the Being. Philo explains this phenomenon using the terms $\pi\rho\omicron\sigma\rho\acute{\eta}\sigma\epsilon\omega\varsigma$ and $\kappa\alpha\tau\alpha\chi\rho\acute{\eta}\sigma\theta\alpha\iota$. The word $\pi\rho\omicron\sigma\rho\acute{\eta}\sigma\epsilon\omega\varsigma$ appears mainly after Philo, but it can also be found in Plato's Cratylus (423e):

... $\chi\rho\omega\mu\alpha\tau\iota$ καὶ τῇ φωνῇ οὐκ ἐστὶν οὐσία τις ἐκατέρω αὐτῶν καὶ τοῖς ἄλλοις πᾶσιν ὅσα ἡξιώται ταύτης τῆς πρῶσρῆσεως, τοῦ εἶναι; The paragraph, despite its brevity, encompasses the four key concepts that Philo deems necessary: *estin*, *ousia*, *einai*, and *prosresis*. At first, Plato distinguishes between the properties of a subject and its true essence. He then concludes that essence extends beyond color and sound to all things that be addressed / $\pi\rho\omicron\sigma\rho\acute{\eta}\sigma\epsilon\omega\varsigma$ to exist (Ademollo 2011, 277- though his equivalent is saying). It opens the door to the verb "to be" in Greek philosophy.

Concerning the second word *καταχρησθαι*, though it appears a few times before and after Philo, Plato uses it four times.

... - ἄτε οὖν χρῆσθαι αὐτοῖς αὐτοῖς οὐκ ἐπιστάμενοι, ἀλλὰ θηρεῦσαι μόνον, παραδιδόασιν δῆπου τοῖς διαλεκτικοῖς καταχρησθαι αὐτῶν τοῖς εὐρήμασιν, ὅσοι γε αὐτῶν μὴ παντάπασιν ἀνόητοι εἰσιν (*Euthydemus* 290c). Cleinias illustrates how the discoveries of geometers, astronomers, and calculators are passed on to dialecticians who possess the skill to articulate them more effectively with words.

The term *κατα. χρῆσθαι* is derived from the Greek preposition *κάτα*, which implies a downward direction and is often employed in a negative sense, and *χρησθαι*, which signifies "to use". Its meaning encompasses misuse or overuse, although it lacks a precise definition. It manifests two forms of evolution: one is hard and deliberate misuse to convey a meaning without a proper word, and one is soft or unintentional misuse (Runia 1990, 83, 84). Philo's perception falls under the former category.

Based on the above-mentioned brief rhetorical and grammatical context, the English translations of "appellation;" and "according to the necessity" appear to be fitting for "*προσρῆσεως*;" and "*καταχρησθαι*," respectively. Consequently, individuals can refer to God loosely in the ever-changing world and are granted permission by God himself to use "*κύριος*" and "*θεός*" as two proper names that serve as the next best thing for Him (*Mut.* 12).

Philo uses the term "Kurion Onoma" to refer to God's acceptable name, even though Being as Being has no proper name. This means that in the human-becoming world, people can use two titles or misused words as acceptable and proper names [appellations] when addressing God.

ii. Human Proper Names within *Sacra Onomastica* [*Mut.* 60 - 129]

According to Philo's *De mutatione nominum*, names hold significant epistemological value in terms of moral-ontological inquiry (O. F. Summerell 1995, 368), particularly regarding definite and "mono-referential individuals having unique proper names mentioned in the Holy Book. Names play a crucial role in providing insights into the nature and characteristics of individuals. This implies a specific reading and conception of proper personal names that is the concern of this paper.

Philo's catalog of personal religious names in *De mutatione nominum* 60 – 129, considers a list of selected biblical human beings with specific names, demonstrating that each name "refers" to a definite human and at the same time, "signifies" information about the named he or she.

Philo starts his list with a specific man named Abram/Ἀβραάμ. Later, the same man's name is changed to Abraham/Ἀβραάμ for a "benefactory/εὐεργεσίας" reason. This name change is only understood by a few people due to its "concealed" nature, and it requires interpretation by an interpreter [Gen. xvii, 5: "Καὶ οὐ κληθήσεται ἐτι τὸ ὄνομά σου Ἀβραμ, ἀλλ' ἔσται τὸ ὄνομά σου Ἀβραάμ, ὅτι πατέρα πολλῶν ἐθνῶν τέθεικά σε".] We observe that the God, both a lawmaker and a name-maker, added the Greek letter 'alpha' to the previous personal name. (VIII 60, 61.) In him, the name Abram/Ἀβραάμ means "uplifted father/μετέωρος πατήρ," which aligns with the scholarly etymology of "father of elevation" (Alfred Jones 1856, 9). According to Grabbe (1988, 41, 43), the male name's hermeneutic formula narrates allegorically with two parts. The compound 'uplifted father' means the one who produces wisdom, while the first word means the upper world, and

together, it means one who is impacted and, as a result, contemplates and works on the upper world or things such as the sun, moon, and stars.

The individual in question is knowledgeable in various fields such as cosmology, meteorology, nature, astrology, and others. It should be noted that in the Holy Book, the designation Abram/ἀβράμ pertains strictly to a (not common) male, whose true identity can only be uncovered through careful interpretation of the name which contains 'condensed hidden information' about its name-bearer. The term 'δυνάμειον' is used twice by Philo (IX. 65) in reference to the name. As a general term denotes power, strength, force, and capability to do something that varies in proportion to its subject. The fundamental concept of Philo's stance on name and naming is that every name and act of naming, regardless of whether it is hidden or not, must effectively convey the relevant notion or idea otherwise it is not a name. This is an imperative principle to abide by when it comes to names.

God changed the name of an individual to Abraham/ Ἀβραάμ for moral reasons. Philo interpreted it allegorically as "the elect father of sound/ πατήρ ἐκλεκτός ἡχους" to differentiate it from the customary etymology of "father of a multitude." (A. Jones 1956, 9.) It is evident that the second God-substituted name has three parts. An additional letter is added to the first name, and this changes the meaning to wise/σοφός or wisdom-lover/φιλόσοφος (Mut. IX-X. 66 - 70). It is necessary for a human name to have both a reference and a significance that relates to a specific thought, notion, or idea, which can be considered as its content. In this context, the appropriate equivalent for δηλούμενον (Mut. IX. 66) appears to be indication-designation.

In the context of Hellenistic Judaism Onomastics, a man named Abram/ἀβράμ is mentioned, who later undergoes a spiritual transformation and becomes known as Abraham/Ἀβραάμ in Hebrew. This change of name is requested by God, with the intention of encouraging the individual to adopt a more positive mindset and way of living. The new name is symbolic rather than literal and is chosen by God for moral reasons. To put it simply, a man named Abram/ἀβράμ and Abraham/Ἀβραάμ may have the same physical body, but when he shifts his way of thinking and living from being influenced by nature and meteorology to focusing on ethics, theology, and piety, the change in his name represents a shift in his mindset and way of life within the same body:

... μέν μετονομασθεντος, ἔργω δὲ μεταβαλόντος ἀπὸ φυσιολογίας πρὸς τὴν ἠθικὴν φιλοσοφίαν καὶ μετὰ ναστάντος ἀπὸ τῆς περὶ τὸν κόσμον θεωρίας πρὸς τὴν τοῦ πεποιηκότος ἐπιστήμην, ἐξ ἧς εὐσέβειαν, κτημάτων τὸ κάλλιστον, ἐκτήσατο [Mut. X. 76]. ... 'Literally, his name was changed, [actually] he changed [over] from nature-study to ethical philosophy and abandoned the study of the world to find a new home in the knowledge of its Maker, and from this, he gained piety, the most splendid of possessions.'

Let us explore Philo's interpretation of the feminine names Sarai/Σάρρα and Sarah/Σάρρα, which differ by only one letter - 'rho' (77). Before his hermeneutic delving into their meanings, Philo emphasizes that these names themselves (μέν οὖν ονόματα ταῦτα) denote to or declare and indicate (μηνυτέον) specific events and actions (τυγχάνοντα), using a term with stoic connotations (77). He then provides a comparative account of the genus and species for each, which is crucial for comprehending Philo's notion of the "propriety" of personal names he discusses.

In Philo (78-79), Sarai/Σάρρα refers to "my sovereignty" as a particular type of mine for a specific human being. However, the second God-corrected name, Sarah/Σάρρα, indicates the "sovereign as a genus." This differs from the technical etymology provided by Alfred Jones (856, 315.)

In the study of sacred names, "Sara" is a name given to a woman by humans. Later, certain events occur (which Philo does not explicitly mention) that make it necessary for her name to reflect these happenings. Thus, her original name, "Sara," is changed, and God assigns the name "Sarah" to her, with no other entity having the authority to do so. When transitioning from 'Sara' to 'Sarah', or 'Abram' to 'Abraham', the significance lies in the ethical and religious implications. While the body remains the same, the change of name represents a shift from natural morality to divine morality. It's believed that a person's name should reflect their true nature, and if this nature changes, so should their name.

In the context of 'Hellenistic Judaism, Philo believed that every human name not only identifies a person but also reflects their moral and religious nature. Therefore, by changing their name, a person can align themselves with the divine or sacred. Additionally, Philo believed that human proper names have divine correctness rather than being based on natural or conventional factors. We can see a significant change in Abraham's beliefs and profession through the transition from his old name, Abram, to his new name, Abraham. Similarly, Sarah's change from Sara to Sarah indicates a shift from being solely associated with Abraham's sovereignty to being recognized as the mother of all nations (Alfred Jones 1856, 315.)

Conclusions

Philo believes that the process of creating and changing names is central to the concept of sacred onomastics. Essentially, a name is created through practices such as name-giving, baptizing (either literally or figuratively), declaration, semantic bleaching, and other similar practices. Philo does not differentiate between name-giving and "name-making" and uses no qualifying words for given names. Name-giving is often synonymous with "name-calling" and lacks specific details. The appropriateness of personal proper names is determined by their specific referent and hidden designation which is recognized and used by a particular community in their manuscripts.

In sacred onomastics, there is a connection between a name and the person it belongs to. This connection is both "referential" and "designative." The use of "proper" names indicates a specific reference to a human being and a hidden meaning that can be revealed through allegorical interpretation of the etymology of the name. Philo often goes beyond interpreting proper names and symbolizes them.

Regarding the title of my chosen script, "*De mutatione nominum*," I would like to share that the anonymous God changes human names into sacred ones for religious and ethical reasons. This happens through various modes of change, resulting in the phenomenon of "double names." The dominant reasons for changing names are religious, and the methods include adding letters, metonymy [pars pro toto], and introducing a completely new name.

Philo explains the reasoning behind changing human names by analyzing their etymologies and external graphemes (phonemes), as well as their internal semantic content (including their lexical, emotive, associative, grammatical aspects) and allegorical interpretations. This approach is like the one used by Plato in his work *Cratylus*, which also heavily - about two-thirds of it- focuses on etymologies.

In a nutshell, all the above-mentioned practices are based on virtue and its role in life, as guided by an adapted version of Middle Platonic ethics or Hellenistic Judaism. This involves natural tendencies, instruction, and practice, all under the guidance of a God who is the ultimate interpreter

and agent of what is right and should be. Note that our intended writing is not referenced in J. Dillon (1996, 148, 149.)

REFERENCES

- 1 - Ademollo, Francesco, *The Cratylus of Plato: A Commentary*, Cambridge University Press 2011.
- 2 - Bronowski, Ada, *The Stoics on Lekta: All there is to Say*. Oxford University Press 2019.
- 3 - Brenton, Lancelot C., *The Septuagint with Apocrypha: Greek and English*, Hendrickson Academic 1986.
- 4 - Dillon, John, *The Middle Platonists 80 B.C. to A.D. 220*, Cornell University Press 1996.
- 5 - Dillon, John, Philo Judaeus and the Cratylus. *Liverpool Classical Monthly*, M. vol. 3 1978, 37-42.
- 6 - Graeser, Andreas, The Stoic Theory of Meaning, in John M. Rist (ed.), *The Stoics*, University of California Press 1978, PP. 77 - 100.
- 7 - Grabbe, Lester L., *Etymology in Early Jewish Interpretation: The Hebrew Names in Philo*. Scholars Press 1988.
- 8 - Hermann, Koller., "Die Anfänge Der Griechischen Grammatik." *Glotta*, vol. 37, no. 1/2, 1958, pp. 5-40.
- 9 - Jones, Alfred, *The Proper Names of the Old Testament Scriptures Expounded and Illustrated*, Bagster 1856.
- 10 - Long, A. A. & Sedley, D. N., *The Hellenistic Philosophers: Translations of Principal Sources with Philosophical Commentary*. Cambridge University Press 1987. Vol.1.
- 11 - Muraoka, T., *A Greek English Lexicon of the Septuagint*, Peeters Publishers 2009.
- 12 - McLelland, Joseph C., *God the Anonymous: A Study in Alexandrian Philosophical Theology*. Philadelphia Patristic Foundation 1976.
- 13 - Niehoff, Maren R., What is in a Name? Philo's Mystical Philosophy of Language. *Jewish Studies Quarterly*, vol.2, No.3 1995, pp. 220-252.
- 14 - Philo: *On Flight and Finding. On the Change of Names. On Dreams*, F. H. Colson; G. H. Whitaker (trans.), Harvard University Press, 1934.
- 15 - Pamp, Bengt, Ten Theses on Proper Names, *Names* vol.33, No. 3 (1985).
- 16 - Runia, David T., *Exegesis and Philosophy: Studies on Philo of Alexandria*, Variorum 1990.
- 17 - Summerell, O. F., *Philosophy of Proper Names*, in Ernst Eicher et al. (eds.), *NamenForschung*, Gruyter 1995, pp. 368 - 372.
- 18 - <http://stephanus.tlg.uci.edu/>

في المعنى المنطقي لـ "الوجود"

والوضع الأنطولوجي لـ "الموجود" عند الفارابي

Sur le sens logique de l'être et le statut ontologique de l'existant chez Al-Farabi
On the logical sense of being and the ontological status of the existent according to Al-Farabi

Mohamed CHKIF
Université Mohamed I

ABSTRACT

This article addresses the relationship between logic and ontology in various dimensions. I chose to deal with this topic in the classical Islamic context, especially in Al-Fârâbî. My purpose, indeed, was twofold: to deal with this issue as a logical philosophical one on the one hand, and as a historical issue on the other hand. As to the logical philosophical aspect, I discussed the ontological status of what is said to be "existent" and the logical status of propositions that ascribe or deny existence to a subject. At this level, I wanted to clarify the extend of overlap between the ontological and logical considerations in Al-Fârâbî's approach to this issue. As to the historical aspect, I inquired the historical origins of the question "is existence a predicate?", which is usually attributed to Kant. My aim at both levels was to demonstrate that Al-Fârâbî addressed this question before Kant or others to whom it is attributed, and he even pointed out that there were those who dealt with it before him and his time, early and late. Indeed, the only difference between him and Kant lies in the reason for addressing this question; for while Kant discussed it in connection with his attempt to refute the ontological argument for the existence of God, as it was formulated by St. Anselm, Al-Fârâbî dealt with it for another metaphysical reason, on the one hand, and for a logical reason, on the other hand.

KEYWORDS Al-Fârâbî, logic, ontology, existence

ملخص

ينصرف النظر في هذا المقال إلى العلاقة بين المنطق والأنطولوجيا في مختلف أبعادها، وقد اخترت تناول هذا الموضوع في السياق الإسلامي الكلاسيكي بالعودة إلى صورته عند المعلم الثاني، أبي نصر الفارابي. ولقد كان غرضي في هذا المقال مزدوجاً: فيه شق فلسفي منطقي من جهة، وشق تاريخي من جهة ثانية. أما الفلسفي المنطقي الخالص، فيتمثل في التنقيب على الوضع الأنطولوجي لما يطلق عليه لفظ "موجود"، وعلى الوضع المنطقي للقضايا التي تثبت صفة الوجود لموضوع أو تنفيها عنه. وقد ابتغيت في هذا المستوى بيان مدى التداخل بين الاعتبارات الأنطولوجية والاعتبارات المنطقية في تناول الفارابي لهذه المسألة. وأما الشق التاريخي، فيرتسم في بحث الأصول التاريخية للسؤال "هل الوجود محمول حقيقي؟"، والذي تُنسب في العادة إثارته إلى كانط. ولقد كانت غاييتي في المستويين معاهي التدليل على دعوى أن الفارابي قد بحث في هذا السؤال قبل كانط أو غيره ممن يُنسب إليهم، بل وأشار إلى أن هناك من التفت إليه من المتقدمين والمتأخرين حتى قبل زمانه هو. فالحق أن ما يختلف بينه وبين كانط هي دواعي الانصراف إلى هذا السؤال فقط؛ فبينما خاض فيه كانط ارتباطاً بمحاولته تفنيد الدليل الأنطولوجي على وجود الله مثلما صاغه أنسلم، فإن الاعتبار الذي قاد الفارابي إلى تناوله (المباشر وغير المباشر) هو اعتبار ميتافيزيقي آخر من جهة ومنطقي من جهة ثانية.

كلمات مفاتيح: الفارابي، المنطق، الأنطولوجيا، الوجود

RÉSUMÉ

Cet article aborde la relation entre la logique et l'ontologie dans ses différentes dimensions. J'ai choisi de traiter ce sujet dans le contexte de la philosophie islamique classique, notamment chez Al-Fârâbî. Mon objectif est en effet double : traiter cette question comme une question logico-philosophique, et comme une question historique. Quant à l'aspect logico-philosophique, je discute le statut ontologique de ce qui est dit « existant » et le statut logique des propositions qui attribuent ou nient l'existence à un sujet. À ce niveau, je veux clarifier l'étendue du chevauchement entre les considérations ontologiques et logiques dans l'approche d'Al-Fârâbî. Quant à l'aspect historique, je m'interroge sur les origines historiques de la question : « l'existence est-elle un prédicat ? », qui est généralement attribuée à Kant. Mon objectif est de démontrer, à ces deux niveaux, qu'Al-Fârâbî a abordé cette question avant Kant et avant d'autres. En fait, la seule différence entre lui et Kant réside dans la raison pour laquelle il aborde cette question : alors que Kant l'a abordée en relation avec sa tentative de réfuter l'argument ontologique de l'existence de Dieu, tel qu'il a été formulé par Saint Anselm, Al-Fârâbî la traite pour deux raisons : une raison métaphysique et une autre de nature logique.

MOTS-CLES : Al-Fârâbî, logique, ontologie, existence.

مقدمة

في كتاب *نقد العقل الخالص*، وفي سياق انشغاله بدحض الدليل الأنطولوجي على وجود الله مثلما صاغه القديس أنسلم (1109-1033م) وطوّره فلاسفة وثنولوجيون آخرون بعده، ذهب إيمانويل كانط Emmanuel Kant (1804-1724م) إلى أنه "يمكن لأي شيء أرادته المرء أن يصلح كمحمول منطقي، حتى الموضوع يمكن أن يُحمل على ذاته؛ ولكن هذا بالنسبة للمنطق المجرد من كل مضمون. أما [إذا أراد المرء] التحديد the determination فهو [يحتاج إلى] محمول يذهب أبعد من مفهوم الموضوع فيوسّعه، ومن ثم يجب ألا يكون ذلك المحمول متضمّنًا في مفهوم الموضوع قبلاً. [تبعاً لهذه القاعدة]، من الواضح أن الوجود being ليس محمولاً حقيقياً not a real predicate؛ أعني أنه ليس مفهوماً لشيء يمكنه أن يضاف إلى مفهوم شيء ما، بل هو مجرد افتراض الشيء أو افتراض بعض تحديداته في حد ذاتها. أما في الاستعمال المنطقي، فإن كلمة ["يوجد"] مجرد رابطة copula [بين الموضوع والمحمول يأتلف بها] الحكم. فالقضية يوجد الله قديراً God is omnipotent تتضمن مفهومين لهما موضوعيهما: الله وقدير؛ أما الكلمة "يوجد" في حد ذاتها فليست محمولاً في هذه القضية. وإنما هي تضع المحمول في علاقة مع الموضوع. والآن، إن أخذت الموضوع (الله) مع كل محمولاته (من بينها القدرة)، فقلت "الله يوجد God is"، أو "هناك الله There is God"، فإني لا أضيف بذلك محمولاً لمفهوم الله، وإنما فقط أفترض ذلك الموضوع في حد ذاته مع كل محمولاته، ثم أفترض الموضوع في علاقة بمفهومي¹. وفي مطلع القرن العشرين، ولاعتبارات منطقية وأنطولوجية مختلفة، أعاد بعض المناطق المعاصرين من جديد إثارة سؤال "هل الوجود محمول حقيقي؟"، وذهبوا فيه مذاهب شتى، بين مجيب بالنفي، وهو الغالب بينهم، ومجيب بالإثبات، وهو ما قلّ وندر إلى أن أتى النصف الثاني من القرن السابق بما يخالف ذلك الدأب.

غير أنني لست منشغلاً ها هنا بدعوى أنسلم ذاته، ولا بدعوى كانط، ولا بدعوى المناطق المعاصرين ممن أحوالوا على هذين الفيلسوفين في تناولهم للمسألة، وإنما ألتفت إلى تناول لها سبق كانط وسبق أنسلم، وهو ذاك الذي نجده عند المعلم الثاني، أبي نصر الفارابي خلال القرن العاشر الميلادي (حوالي 874-950م). وإذا أبتغي في مقام أول التنقير على المشكلة الأنطولوجية في منطق الفارابي، أعني الكيفية التي تعامل بها مع الاعتبارات الأنطولوجية حين عرضه للمنطق، يهمني في مقام ثان أن أحاجج عن أمر لم تعد الإشارة إليه جديداً بين المفكرين، وهو النظرة الأوروبية المتمركزة على الذات

¹ - Emmanuel Kant, *Critique of Pure Reason*, Translated and edited by Paul Guyer and Allen W. Wood, Cambridge University Press, Cambridge, 1998, p. 567.

Eurocentrism بين الكثيرين من المفكرين الغربيين، فلاسفة كانوا أو غيرهم، والتي تقفز على كل ما ليس أوروبا كلما احتاجت إلى الإحالة على التاريخ، إما باعتبار كل ما ليس أوروبا ليس جزءاً حقيقياً من التاريخ الإنساني، وذلك هو الراجح والغالب، وإما بنوع من الجهل أو التجاهل المقصودين.

لذلك، فإن الغرض من ورقتي هذه هو البت في الأسئلة الآتية: كيف حضر لفظاً "الوجود" و"الموجود" في منطق الفارابي وأنطولوجياه؟ ما المعاني التي يقالان عنها، أو كيف يُستعملان؟ وهل يقبلان الحمل على موضوعات بأنحاء مفيدة للمعنى؟

1- الوجود وأصناف الوجود: ما يقال عنه "وجود"

إن أول ما ينبغي قوله عن لفظي "الوجود" و"الموجود" عند الفارابي كما عند جل المناطق الكلاسيكيين هو أنهما لفظان كليان يطلقان على كثيرين باتفاق في الاسم، ولكنهما يختلفان عن بقية الألفاظ الكلية بأنهما أكثرها كلية، وعن بقية الألفاظ المشتركة بأنهما الأكثر اشتراكاً، وإلى ذلك مردُّ كونهما اللفظين الأكثر إثارة للمشكلات في الفلسفة الكلاسيكية، حتى أن الفلاسفة التقليديين خصَّصوا لهما "الفلسفة الأولى" كلها، باعتبارها "علم الموجود بما هو موجود". غير أن هذا الاشتراك لم يُؤتِ أكله (أعني بذلك إثارة المشكلات الكثيرة) في المنطق بالقدر نفسه الذي أثاره في الميتافيزيقا (الأنطولوجيا تحديداً)، وليس ما يفسر ذلك هو دقة المناطق في حديثهم عن "الوجود" و"الموجود" فحسب، بل يرجع أيضاً إلى كون سؤال العلاقة بين الاعتبارات الأنطولوجية والاعتبارات المنطقية قلماً أثير كلاسيكياً وقلماً انتُبه إليه.

وربما وجد البعض لقول القائل إن "الوجود ليس محمولاً حقيقياً" تبريراً في أن هذا اللفظ لا يحيل على شيء بعينه وإنما يشير إلى كل شيء، ولكن هذا التبرير قد يكون متسرعاً. فلننظر إذا في حدود ما يمكن الذهاب إليه من واقعة الاشتراك هذه. يذهب الفارابي إلى أن "الموجود يقال على ثلاثة معان: على المعقولات كلها، وعلى ما يقال عليه الصادق، وعلى كل ما هو منحاز بماهية خارج النفس، تُصورت أو لم تُتصور"¹، ولكنه يضيف إلى هذه المعاني الثلاثة آخر رابعاً هو معنى الربط بين الموضوع والمحمول في القضية، ليصير لهذا اللفظ معنيين ميتافيزيقيين، وآخران منطقيين. غير أن هذه المعاني جميعاً متداخلة فيما بينها شديد التداخل، حتى غدا لفظ "وجود" على قدر من الإبهام بحيث يحتاج إلى بيان قبل أي حكم بقابلية حمله على أشياء أو بعدمها. فلننظر في هذه المعاني فرادى بقدر من التفصيل.

أ- "الموجود" لفظ كلي يقال على جميع المعقولات

إن لفظ "الموجود" هو أكثر الألفاظ كلية، فهو جنس من الأجناس العالية، كما يقال على كل نوع من الأنواع التي تحتها، وعلى كل فرد أو جزئي من الأفراد أو الأجزاء التي تحت هذه الأنواع. وبعبارة أخرى، فهو يقال عن جنس الشيء وعن نوعه وعن فصله وعن خاصته وعن عرضه العام بمعاني متباينة. فإذا أخذنا لفظ "إنسان"، وجدنا الـ"موجود" يقال عنه كجنس، كما في قولنا "الإنسان موجود"، ويقال عن أنواعه كما في "الرجل يوجد"، كما يقال عن أفرادها، كما في "زيد هذا يوجد"، ويقال عن فصله الذي يميز ماهيته، كما في "زيد هذا حيوان ناطق" أي "زيد هذا يوجد حيواناً ناطقاً" أو "زيد هذا يوجد له النطق"، ويقال عن خاصته التي تميز ماهيته دون أن تشارك فيها، كما في قولنا "زيد هذا حيوان ضاحك" أي "زيد هذا يوجد حيواناً ضاحكاً" أو "زيد هذا يوجد له الضحك"، كما يقال عن عرضه العام الذي لا يشارك في ماهيته ولا يميزها عما سواها كما في قولنا "زيد هذا حيوان يمشي على رجلين" أي "زيد هذا يوجد حيواناً يمشي على رجلين" أو "زيد هذا يوجد له المشي".

¹ - الفارابي، كتاب الحروف، حققه وقدم له وعلق عليه محسن مهدي، دار المشرق، بيروت، 1970، ص. 116-117.

وفضلاً عن أنه أكثر الألفاظ كلية، فهو يقال على كل المعاني المفردة التي تعقل بمقولة من المقولات العشر، لذلك كان يطلق على كل المقولات بلا استثناء. فهو يقال على الشيء كجواهر، كما في "زيد هذا يوجد"، كما يقال على كمة، كما في "يوجد من الكتب خمسة"، وعلى كيفه، كما في "ها قد أصبح عمرو ضاحكاً" أي "ها قد وجدت لعمرو كيفية الضحك بعد أن لم تكن"، وعلى المدة التي استغرقها الجوهر ساكناً أو متحركاً أو فعل فيها فعلاً، كما في "آن أوان الحصاد" أي "وجد وقته"، وعلى مكانه، كما في "يوجد لك مكان بيننا"، وعلى الوضع أو الهيئة، كما في "مثلما يوجد الجلوس يوجد القيام"، وعلى الإضافة كما في "يوجد لهذا الطفل أب"، وعلى الملك كما في "لهذا البيت صاحبه"، وعلى الفعل كما في "بفعل فاعل" أي "بوجود فعل الفاعل"، وعلى الانفعال، كما في "توقف الزلزال دون أن يتوقف الانهيار" أي "استمر الانهيار موجوداً". وإذا يتبين أن لفظ الموجود يمكن أن يقال على كل هذه المعاني، يعني ذلك أنه يمكن أن يقال في كل حمل.

والنتيجة، لأن كل معقول إنما يُعقل (أي يُتصور ويُفهم) من خلال واحدة من هذه المقولات أو أكثر، ويُعرّف باستعمال واحد من الكليات أو أكثر، كان "الموجود" يقال على كل معقول، وكان "غير الموجود" بهذا المعنى هو "غير المعقول" أو "غير المتصور" أو ما ليست له ماهية تُتصور ويُمكن أن يُسأل عنها بـ "ما هو"، لا يصدق ولا يكذب "لأنه لا اسم له ولا قول يدل عليه أصلاً، ولا [يُحدُّ] بجنس ولا بفصل ولا يُتصور ولا يُتخيل ولا تكون عنه مسألة أصلاً".¹ وهذا هو أعم معنى لما نقول عنه إنه ليس موجوداً.

ب- "الموجود" لفظ مشترك يقال على كل مشار إليه

فضلاً عن أن لفظ "موجود" يمكن أن يقال عن كل معنى من المعاني المفردة التي يمكن أن يُتصور بها شيء من الأشياء، فإنه يقال على كل مشار إليه، كان في موضوع أو لا في موضوع،² وهو كل منحاز بماهية. والمقصود بالـ "منحاز بماهية" هو ما له ماهية بها ذاته، وهو الذي يليق أن يُسأل عنه بحرف "ما" أو "ما هو"، فيقال مثلاً "ما هو الحيوان؟" و"ما هي العفة؟". ولكن ما يُسأل عنه بهذا النحو إما تكون له ماهية داخل النفس وخارجها مثل "الحيوان"، وإما تكون له ماهية داخل النفس فقط مثل "الخلاء"، وإما تكون له ماهية خارج النفس فقط مثل الكثير من الأشياء التي لم يتصورها الإنسان أو يتخيلها بعد. وإن "الموجود" بالمعنى الذي نتحدث به هنا هو ذاك الـ "منحاز بماهية خارج النفس، تُصورت [في النفس] أو لم تُتصور".³

ويميز الفارابي في الموجود الذي يُقصد به ما له ماهية خارج النفس بين موجود بالقوة وموجود بالفعل مرة، وبين ممكن الوجود وواجب الوجود مرة أخرى. فالموجود بالقوة هو ما كان مسدداً ومعدياً لأن يحصل بالفعل، وهو ممكن الوجود، وهذا قلماً يقال فيه موجود، بل يقال عنه غير موجود في الغالب.⁴ والموجود بالفعل هو الحاصل وجوده فعلاً متحققاً في الوقت الحاضر. وفي هذا نوعان: نوع قد كان لا بالفعل وهو الآن بالفعل وقد يصير بعد حين ليس بالفعل، ويمكن افتراضه ليس موجوداً دون أن يحصل من ذلك محال، وهذا ممكن الوجود بذاته واجب الوجود بغيره. ونوع لا يمكن إلا أن يكون موجوداً، أبداً في كل وقت من الأوقات، فـ "إذا اعتبر ذاته وجب وجوده، ويسمى واجب الوجود... و[هو] متى فُرض غير موجود لزم منه محال، ولا علة لوجوده، ولا يجوز كون وجوده بغيره، وهو السبب الأول لوجود الأشياء. ويلزم أن يكون وجوده أول وجود وأن يتره عن جميع أنحاء النقص، فوجوده إذن تام. ويلزم أن يكون وجوده أتم الوجود ومنزه عن العلل مثل المادة، والصورة، والفعل والغاية. ولا ماهية له مثل [ماهية] الجسم... ويلزم من هذا أن لا جنس له، ولا فصل له، ولا حد... ليس

¹ - نفس المصدر، ص. 121.

² - نفس المصدر، ص. 115.

³ - نفس المصدر، ص. 115.

⁴ - نفس المصدر، ص. 119-120.

يقال عليه كم، ولا متى، ولا أين وليس بجسم. وهو واحد بمعنى أن ذاته ليست من أشياء غيره كان منها وجوده، ولا حصل ذاته من معان، مثل الصورة والمادة، والجنس والفصل، ولا ضد له، وهو خير محض، وعقل محض، ومعقول محض، وعقل محض. وهذه الأشياء الثلاثة كلها فيه واحد، وهو حكيم وحى وعالم وقدير ومريد، وله غاية الجمال والكمال والبهاء.¹

وأما "غير موجود" بهذا المعنى، فيقال على ما ليست له ماهية خارج النفس؛ وهذا يتضمن معنيين: معنى أن له ماهية في النفس دون أن تكون له خارجها، مثل "الخلاء"، ومعنى أن ليس له ماهية في النفس ولا خارجها، وهذا هو الأسبق إلى الفهم في بادئ الرأي من قولنا "غير موجود"، وقد أشرنا إليه آنفاً.

ج- "الموجود" لفظ مشترك يقال على ما هو صادق

أما المعنى الثالث الذي يقال عليه الموجود، فمرتبط بالسابق أشد الارتباط، وهو ما يقال عليه "صادق". والصادق هو "كل معقول كان خارج النفس وهو بعينه كما هو في النفس".² ويحدث الصدق إما بأن يصير ما هو مُتصوّر في النفس هو نفسه ما له ماهية خارج النفس (وهذا أحد الترتيبين)، وإما بأن يحصل ما له ماهية خارج النفس مُتصوّرًا في النفس (وهذا هو الترتيب الآخر)؛ فهو التطابق بين ما في الذهن وما في العين.

وهذا يعني أننا عندما نقول عما هو صادق إنه موجود، فذلك بمعنى غير المعنى الذي نقول به عن ذلك المعقول قبل أن يكون هو عينه المنحاز بماهية خارج النفس إنه موجود (بعبارة معاصرة: أي قبل التحقق). يعني ذلك ضرورة الانتباه إلى التمييز بين ما هو صادق وما له ماهية خارج النفس وإلى الترتيب الزمني بينهما. فبالرغم من أن "كل صادق هو منحاز بماهية خارج النفس، [فإن] المنحاز بماهية ما خارج النفس إنما يصير صادقاً إذا حصل متصوّرًا في النفس، وهو من قبل أن يُتصوّر³ منحاز بماهية ما خارج النفس وليس يعد صادقاً".⁴

والنتيجة، بالرغم من أن "الصدق والموجود مترادفين"،⁵ فإن ما يقال عليه "صادق" يقال عليه "موجود" بمعنيين: معنى أنه صادق، ومعنى أن له ماهية خارج النفس. وبالمثل فإن "ليس يوجد" ههنا تقال بمعنيين اثنين أيضاً: أحدهما هو أنه كاذب، والثاني هو أنه غير منحاز بماهية خارج النفس (سواء لم تكن له أصلاً، أو كانت له في النفس من غير أن تكون خارج النفس).

د- "الموجود" يستعمل رابطاً بين الموضوع والمحمول في القضايا

هناك معنى رابع لما يقال عنه "موجود" بالإضافة إلى المعاني الثلاثة السابقة، وهو أنه "يُستعمل رابطاً للمحمول مع الموضوع في الأقاويل الجازمة الموجبة".⁶ تُظهر هذه الرابطة في بعض اللغات غير اللغة العربية، أما في هذه فتُضمّر. وهكذا، فإن القول "زيد هذا كاتب" إنما بنيتها المنطقية أن محمولها "كاتب" يرتبط بموضوعها "زيد هذا" بواسطة رابطة مضمرة هي "يوجد" أو "موجود" أو "يكون" أو "هو" أو أي لفظ يفيد معنى "موجود"، لذلك كثيراً ما يكتبها المناطقة "زيد هذا يوجد كاتباً" أو "زيد هذا هو كاتب". وتسمى هذه الرابطة في كل القضايا الموجبة كلمة وجودية "من قبل أنها تُستعمل في الدلالة على

¹ - الفارابي، الثمرة المرضية في بعض الرسائل الفارابية، رسالة عيون المسائل، حققه وقدم له وعلق عليه د. عماد نبيل، الطبعة الأولى، دار الفارابي، بيروت، 2012، ص. 247-248.

² - الفارابي، كتاب الحروف، ص. 116.

³ - التشديد على لفظي "يصير" و"من قبل أن يُتصور" من عندي وليس في نص الفارابي.

⁴ - الفارابي، كتاب الحروف، ص. 117.

⁵ - نفس المصدر، ص. 116.

⁶ - الفارابي، كتاب الحروف، ص. 125.

وجود شيء لشيء آخر وعلى ارتباط الخبر بالمخبر عنه... وهذه ربما استعملت دلالات على ارتباط الخبر بالمخبر عنه وربما استعمل كل واحد منها خبراً بنفسه، مثل قولنا زيد كان وزيد وجد، إذا أردنا أنه حصل موجوداً أو حصل مخلوقاً، وإنما تستعمل هذه الكلمات الوجودية روابط متى كان الخبر والمخبر عنه جميعاً اسمين، وأرنا أن ندل على الأزمنة الثلاثة، مثل قولنا زيد كان فصيحاً، زيد يكون فصيحاً، زيد فصح. وقد جرت عادة أن تستعمل الكلمة الوجودية في الزمان الحاضر مصرحاً بها لكن يضمرونها، مثل قولنا زيد فصيح¹. ونفي الكلمة الوجودية في القضايا السالبة هو "ليس يكون" أو "ليس يوجد"، كأن نقول "عمرو ليس حجراً" فالأصل فيها هو "عمرو ليس يوجد حجراً". فكان بلفظ "يوجد" أو "يكون" يحصل إيجاب شيء لشيء، ولفظ "ليس يوجد" أو "ليس يكون" يحصل نفي شيء عن شيء، ومن ثم فـ"الموجود يدل على الإيجاب، و"غير الموجود" يدل على السلب"².

ومما يتبع هذا المعنى المنطقي للفظ "موجود" عند الفارابي، مثل غيره من المناطق، معنى "الجهة" في القضية. فمعلوم أن حديث المعلم الثاني عن جهات القضايا ليس سوى حديثاً عن كيفية وجود الموضوع للمحمول وزمان وجوده ومكانه وغير ذلك، وذلك ما يدل عليه تعريفها: فـ"الجهات الأول ثلاث: الضروري والممكن والمطلق، فإن هذه الثلاث هي التي تدل على فصول الأول. فالضروري هو الدائم الوجود الذي لم يزل ولا يزال، ولا يمكن ألا يوجد ولا في وقت من الأوقات. والممكن هو ما ليس بموجود الآن ويتيح في أي وقت اتفق من المستقبل أن يوجد وألا يوجد. والمطلق هو ما كان من طبيعة الممكن، وحصل الآن موجوداً بعد أن كان ممكناً أن يوجد، وألا يوجد، وممكن أيضاً ألا يوجد في المستقبل. فالقضايا ذوات الجهات الأول ثلاث: ضرورية وممكنة ومطلقة. فالقضية التي مادتها ضرورية غير التي هي في جهتها ضرورية، فالتى مادتها ضرورية هي التي محمولها لا يمكن أن يفارق موضوعها أصلاً، ولا في وقت من الأوقات، كقولنا كل ثلاثة عدد فرد. وأما التي مادتها ممكنة فهي التي محمولها غير موجود الآن في موضوعها، ويتيح في المستقبل أن يوجد فيه وألا يوجد، كقولنا زيد سيكون عالماً... والمطلقة قد جرت العادة فيها أن تجعل علامتها حذف الجهات كلها وألا يصح فيها لا بالإمكان ولا باضطرار، وجعلوا حذف الجهات كلها كالجهة لها... وهو في الحقيقة متوسط بين الممكن وبين الضروري"³. وكذلك الشأن بالنسبة للقضية التي جهتها الامتناع، فهي تلك التي تثبت امتناع وجود محمولها لموضوعها.

وبما أن حاصل إيجاب الشيء للشيء أو سلبه عنه هو القضية، بغض النظر عن طبيعة جهتها، وفيها يكون الصدق والكذب، كان "الموجود" بالمعنى المنطقي يقال بالإضافة إلى القضية على جهتين: جهة أولى هي أنه يقال على الطريقة التي تأتلف بها الموجبة منها (أي وجود المحمول للموضوع)، وجهة ثانية هي أنه يقال على القضية ذاتها إن كانت صادقة، أي إن كان المفهوم من الحمل هو عينه خارج النفس مثلما فهم، "فالموجود يقال على القضية الصادقة"⁴.

2- التمييز بين الوجود والماهية طريق للبت فيما إن كان لفظ "موجود" يضيف إلى "مفهوم" الموضوع شيئاً

إن الظاهر من تعريف الفارابي الثاني والثالث للموجود أنهما لا يتمّان دون الحديث عما له ماهية، حتى أن العائد إلى نصوصه قد يلتبس عليه الأمر أوله إلى أن يطلب بيانه للفرق بينهما، وذلك ما نجده في تمييز المعلم الثاني بين الوجود والماهية، حتى إذا اتضح ذلك انجلى به أكثر الفرق بين معنى "الموجود" ومعنى "المنحاز بماهية".

¹ - أبو نصر الفارابي، المنطق عند الفارابي، الجزء الأول، كتاب إيساغوجي، تحقيق وتقديم وتعليق د. رفيق العجم، دار المشرق، بيروت، 1985، ص. 71-70.

² - الفارابي، كتاب الحروف، ص. 125.

³ - الفارابي، المنطق عند الفارابي، الجزء الأول، كتاب العبارة، ص. 185.

⁴ - الفارابي، كتاب الحروف، ص. 128.

وإنه مما يمكن التوصل به لبيان ذلك هي حروف الاستفهام التي تُستعمل في السؤال عن الوجود وفي السؤال عن الماهية، فهي ليست نفس الحروف، ولا تؤدي الدور نفسه، كما لا تقتزن بالنوع ذاته من الألفاظ. ومن هذه الحروف ما إذا قُرُن بلفظ آخر دل على أن المطلوب هو معرفة وجود الشيء لا سوى ذلك الوجود، وأبرز هذه الحروف هو "هل"، وذلك مثل سؤالنا "هل زيد قاعد؟" و"هل عمرو في الدار؟"، وهو الحرف الذي يُقرن دائما باللفظ المركب ولا يُقرن بالاسم وحده أبدا إلا أن يُضمّر لفظ آخر يدل على معنى غير ما يدل عليه الاسم؛ فلا نقول "هل عمرو؟"، بل يلزم أن يضاف إلى ذلك لفظ دال على الوجود مثل "هل عمرو قاعد".¹

أما عندما يطلب المرء معرفة ماهية الشيء، فإنه لا يستعمل حرف "هل" وإنما يستعمل حروفا أخرى، بمنزلة "ما" و"ما هو"، فيقول "ما العلم؟" و"ما هي الفضيلة؟"، بحيث يدل ذلك على أن "المطلوب من الشيء تصور ذات الشيء فقط، لا معرفة وجوده ولا معرفة شيء آخر سوى ذاته".² فيكون جواب المجيب، إن صح، قولاً دالاً على ماهية الشيء، ويسمى أيضاً قولاً دالاً على جوهر الشيء أو على إنتيه أو على طبيعته أو كذلك على جوهره.³ ومن الناحية التركيبية، فإن الحروف الدالة على طلب الماهية تُقرن أبداً بالاسم المفرد أو ما كان بمنزلة، ولا يستقيم أن تُقرن باللفظ المركب؛ فبينما يصح أن يسأل السائل "ما الظن؟"، حيث اقترن الحرف باسم مفرد، أو "ما هو علم الحساب؟"، حيث اقترن الحرف بما ينزل بمنزلة الاسم المفرد، فإنه لا يصح أن يسأل "ما الإنسان عالم؟" أو "ما هي الفلسفة توجد؟".

وإذا يمكن أولاً السؤال عن الماهية (أو الذات) دون الوجود، والسؤال عن الوجود دون الماهية، وإذا أن حرف السؤال عن الوجود لا يؤدي وظيفة حرف السؤال عن الماهية ثانياً، وإذا أن تركيب القول الطالب لمعرفة وجود الشيء يختلف عن تركيب القول الطالب لمعرفة ماهيته ثالثاً، دل ذلك كله على أن الوجود شيء والماهية شيء آخر، فلزم عنه أن معنى الوجود يختلف عن معنى المنحاز بماهية.

وهناك دليل آخر يجده الفارابي على هذا التمييز، وهو أن "مسألتنا ما هو الشيء إذا طُلب منها معرفة ذات الشيء فإنما يصلح أن يكون بعد المعرفة بوجود الشيء. والدليل على ذلك أننا لو قلنا فيما لا نراه ولا نعلم وجوده ما ذاك الشيء، وما هو الشيء، لكان القول باطلاً... كذلك مقدار الشيء وزمانه ومكانه إنما يكون بعد المعرفة بوجود الشيء. فإننا إذا قلنا أين فلان ونحن لا ندري هل هو موجود في العالم أم لا، كان القول باطلاً".⁴

غير أن الفارابي يقصر هذا التمييز بين الماهية والوجود على الشيء الذي له ماهية خارج النفس منقسمة، أما ما لا تنقسم ماهيته، فإن التمييز بين وجوده وماهيته لا يمكنان. والمقصود بما تنقسم ماهيته، هو ما تألف ماهيته من أشياء بها تجوهره وبها يكون حد ذاته، وتكون ذاته هي جملة مجموعة أجزاء أو معاني، مثال ذلك الإنسان الذي حدّه أنه "حيوان ناطق"، فهذا الحد يعرف من الإنسان هنا ماهيته بتأليفها من جنس وفصل قريب بحيث يلخصها بذلك، كذلك فإن ذاته تعرف بمادة وصورة، كما أن ماهيته متقومه بماهية شيء آخر بها كانت (إن تساءلنا عن علته)، فهذا ماهيته شيء ووجوده شيء آخر، وتعبير آخر، فإن "الموجود والوجود يختلفان فيه، فيكون الموجود هو بالجملة -وهي ذات الماهية-، والوجود هو ماهية ذلك الشيء الملخصة أو جزء من أجزاء الجملة، إما جنسه وإما فصله".⁵

¹ - أبو نصر الفارابي، الألفاظ المستعملة في المنطق، حققه وقدم له وعلق عليه محسن مهدي، الطبعة الثانية، دار المشرق، بيروت، 1968، ص. 47.

² - نفس المصدر، ص. 48.

³ - نفس المصدر، ص. 50.

⁴ - الفارابي، الألفاظ المستعملة في المنطق، ص. 48-49.

⁵ - الفارابي، كتاب الحروف، ص. 117.

وأما ما لا تنقسم ماهيته أو بسيط الماهية، فهو ما لا تأتلف ماهيته من أشياء بها تجوهره، فلا تنقسم ذاته بين جنسه وفصله أو غيرهما، لأنه لا جنس له ولا نوع ولا فصل، فلا يكون له حد، فذاته واحدة غير منقسمة، وذلك ما ينطبق على الله، الذي وجوده وماهيته شيء واحد، و"معنى وجوده وأنه موجود شيء واحد"¹ (بحيث تدل كلمة "وجوده" هنا على ما تُطلب معرفته بحرف "هل"، بينما لفظ "أنه موجود" دال على أنه "منحاز بماهية خارج النفس" وتُطلب معرفته بحرف "ما"). لذلك كان سؤال "هل الله موجود؟" عند الفارابي سؤالاً زائداً عن الحاجة إن لم يكن بلا معنى يُفهم، إذ يقول: "فقد يسأل سائل عن معنى قولنا "هل الإله موجود"، ما الذي نعني به. هل نعني به هل ما نعتقد فيه أو نعقل منه في النفس هو بعينه خارج عن النفس. وهل إذا عُلِم أن معقوله في النفس هو بعينه خارج النفس يسوغ أن يُسأل عنه "هل هو موجود" على المعنى الثاني. فإن ذلك المعنى من معاني هذا السؤال هل الشيء له قوام بشيء وهل الشيء له وجود به قوامه وهو فيه. فإن هذا إنما كان يسوغ فيما تنقسم ماهية وجوده وذاته وفيما له سبب به قوامه بوجه من الوجوه. والإله يجتمع فيه أنه لا قوام له بشيء آخر أصلاً ولا سبب لوجوده، وأن ذاته غير منقسمة ولا بوجه من وجوه الانقسام. فإذاً ليس يسوغ أن يُسأل عنه بحرف "هل" على المعنى الثاني".²

3- إذن هل الوجود محمول؟

حتى إذا اتضح معنى "الموجود" أولاً، ثم استبان التمييز بين الماهية والوجود ثانياً، أمكننا عندها اقتناص جواب الفارابي عن سؤال "هل الوجود محمول حقيقي؟"، أي "هل يضيف لفظ "يوجد" معنى لمفهوم الموضوع في القضية؟". وإذا نعثر على الجواب مباشراً في إحدى عبارات المعلم الثاني، وهو جواب في الوسط غير منتصر للإيجاب وحده ولا للنفي وحده، فإننا نعثر في نصوص أخرى على مقدمات جواب بالإيجاب أحياناً ومقدمات جواب بالسلب في أحيان أخرى، نحتاج هنا إلى أن نستخلصها.

أما جوابه المباشر وهو العام غير المفصل، وهو الذي يهمني هنا أكثر، للغايتين معا اللتين صرحت بهما في مقدمة هذه الورقة (وهما بحث المشكلة الأنطولوجية في منطق الفارابي من جهة ثم التدليل على نزعة التمرکز الأوروبي لدى الكثير من الفلاسفة الغربيين من جهة ثانية)، فهو جوابه عن سؤالنا أعلاه في رسالة له بعنوان "رسالة في جواب مسائل سئل عنها"، إذ نعثر فيها على الآتي: "وسئل عن هذه القضية وهي في قولنا "الإنسان موجود" هل هي ذات محمول أم لا؟ فقال: هذه مسألة اختلفت القدماء والمتأخرون فيها. فقال بعضهم إنها غير ذات محمول، وبعضهم قالوا إنها ذات محمول. وعندي أن كلا القولين صحيحان بجهة وجهة. وذلك أن هذه القضية وأمثالها إذا نظر فيها الناظر الطبيعي الذي هو نظره في الأمور [أي الذي يهيمه مضمون القول وما تحيل عليه كلماته] فإنها غير ذات محمول، لأن وجود الشيء ليس هو غير الشيء. والمحمول ينبغي أن يكون معنى [الحمل هو] الحكم بوجوده³ أو نفيه عن الشيء، فمن هذه الجهة ليست هي قضية ذات محمول. وأما إذا نظر إليها الناظر المنطقي قلباً مركبة من كلمتين هما أجزاؤها وإنما قابلة للصدق والكذب،⁴ فهي بهذه الجهة ذات محمول والقولان جميعاً صحيحان لكن كل واحد منهما بجهة".⁵ فكيف أنهما صحيحين بجهة وجهة؟

¹ - نفس المصدر، ص. 117.

² - نفس المصدر، ص. 218.

³ - يعني أن المحمول ينبغي أن يقدم معلومة بخصوص طبيعية (ماهية) الشيء موضوع الحديث. فوجود الشيء ليس جزءاً من ماهيته.

⁴ - من الناحية النحوية، فإن الجملة "الإنسان موجود" جملة خبرية تامة، لها موضوع نحوي هو "الإنسان"، ومحمول نحوي "موجود". ومن ثم، بفعل التوازي بين العلاقتين المنطوقية والنحوية (خاصة في العربية) لم يتردد الفارابي في تصنيف "موجود" كمحمول نحوي (أو منطقي)، وهو ما كان ذهب إليه كانط لاحقاً.

⁵ - الفارابي، الثمرة المرضية في بعض الرسائل الفارابية، رسالة في جواب مسائل سئل عنها، ص. 300-301.

فمن جهة، يلزم عن التمييز بين الوجود والماهية أن الوجود محمول حقيقي، وأن القضية التي تشغل حيز المحمول فيها كلمة "موجود" أو "يوجد" تصدق أو تكذب مثل كل القضايا العادية. وتلزم هذه النتيجة تحديداً عن قوله إننا قد نسأل عن الماهية دون الوجود وقد نسأل عن الوجود دون الماهية، وأننا عندما نعلم الوجود لا يكون ذلك علماً بالماهية، ولا أن تعريفنا للماهية يتضمن تقريراً للوجود.

ولكن من جهة ثانية، يلزم عن قوله إننا لا نسأل عن ماهية الشيء أو عن زمانه أو عن مكانه أو عن كنهه أو كيفه أو فعله أو انفعاله، أو علته، أو علاقته، أو إضافته إلى شيء آخر أو أي شيء مما يُتصور بمقولة من المقولات العشر إلا إذا كنا نعلم وجوده، أقول يلزم عن ذلك أن تقرير وجود الشيء في الحديث عنه (بمقولة من المقولات) يكون من باب تحصيل الحاصل لا يضيف شيئاً إلى مفهوم ذلك الشيء. يقول: "فمسألتنا ما هو الشيء إذا طُلب منها معرفة ذات الشيء فإنما يصلح أن يكون بعد المعرفة بوجود الشيء. والدليل على ذلك أننا لو قلنا فيما لا نراه ولا نعلم وجوده ما ذاك الشيء، وما هو الشيء، لكان القول باطلاً... وكذلك مقدار الشيء وزمانه ومكانه إنما يكون بعد المعرفة بوجود الشيء. فإننا إذا قلنا أين فلان ونحن لا ندري هل هو موجود في العالم أم لا، كان القول باطلاً... [وكذلك الحال في السؤال عن علة الشيء]، فإننا إذا قلنا ما بال فلان يفعل كذا وكذا ولم يُعلم أنه يفعل كان القول باطلاً".¹ وكذلك مع بقية المعاني المفردة التي يُعقل بها الشيء، والتي تجتمع في المقولات العشر، فكلها إنما يُسأل عنها إذا كان وجود الشيء في حكم المعلوم. وبما أن هذه المقولات هي المعاني التي يُعقل بها كل شيء، بحيث أن كل ما يمكن تصوره فيه أو قوله عنه إنما يكون ببعض هذه المقولات أو بها جميعاً، وبذلك يأتلف مفهومه، دلّ ذلك على أن السؤال عن مفهوم الشيء لا يستقيم إلا بعد تقرير وجوده، وإذاً فلا فائدة من الإخبار بوجود الشيء بعد تسويغ السؤال عن مفهومه. ومن ثم تكون الجملة التي يشغل حيز المحمول فيها لفظ "يوجد" أو "موجود" ليست تفيد خبراً، لأنها ليست ذات محمول.

وإنه مما يحفز على ترجيح هذا الفهم، وإن كان بدرجة أقل، أن الفارابي بالرغم من محاولته تعريف "الموجود"، فإنه لم يسع إلى تعريف "الوجود"؛ إذ وجده لفظاً دالاً على معنى بديهي سابق إلى الذهن ليس يحتاج إلى تعريف، بحيث لا يمكن تعريفه بكلمات أوضح، وإنما كل ما يمكن تعريفه به لا بد حتماً أن يُغمضه، لأنه أحد "معاني ظاهرة صحيحة مركونة في الذهن. ومتى رام أحد إظهار هذه المعاني بالكلام عليها فإنما ذلك تنبيه للذهن، لا أنه يروم إظهارها بأشياء هي أشهر منها".²

وإنه مما يشد قارئ عبارة الفارابي الرئيسة هنا هي إشارته إلى "القدماء والمتأخرين"، بما يعني أن أمر السؤال عن إمكانية حمل الوجود وما إن كان محمولاً حقيقياً إنما هو سؤال أثير قبل الفارابي ذاته. ومع أني لم أعر على تناول المسألة تناولاً مباشراً عند أحد سبقه، فالحق أننا نجد أرسطو في الوقت الذي يذهب إلى أن "معنى ما هو الإنسان ومعنى أنه موجود مختلفان"،³ يذهب أيضاً إلى أنه "قد يلزم الذي يعلم ما هو الإنسان أو شيئاً آخر -أي شيء كان- أن يعلم أيضاً أنه موجود. وذلك أن ما ليس موجوداً فليس إنسان من الناس يعلم ما هو. لكن إذا قلت: عزائيل، قد يعلم على ماذا تدل الكلمة والاسم. فأما ما هو عزائيل فلا يمكن أن يعلم"،⁴ كذلك قوله "لا يمكن أن نتعرف أولاً لم هو قبل أن نتعرف أنه موجود...[وغير ممكن أن نعلم ما هو إذا لم نكن عارفين بأنه موجود".⁵

¹ - الفارابي، الألفاظ المستعملة في المنطق، الصفحات 48-49-54.

² - الفارابي، الثمرة المرضية في بعض الرسائل الفارابية، رسالة عيون المسائل، ص. 245.

³ - أرسطو، منطق أرسطو، الجزء الثاني: كتاب البرهان، تحقيق وتقديم عبد الرحمن بدوي، ط 1، دار القلم، بيروت، 1980، ص. 443.

⁴ - نفس المصدر، ص. 443.

⁵ - نفس المصدر، ص. 446.

خاتمة

تدل العناصر السابقة على مجموعة أمور: أولها، أن الفارابي تناول سؤال "هل الوجود محمول" في ارتباط بتمييزه بين الوجود والماهية وليس في ارتباط بالحجة الأنطولوجية على وجود الله.

والثاني، أن الاعتبارات المنطقية عند الفارابي قادتته إلى تقرير أن الحديث عن الشيء (بمعنى من المعاني) يقتضي التسليم بوجوده أولاً، فلزم عن ذلك قوله إن الوجود ليس محمولاً حقيقياً.

والثالث، أن الاعتبارات الميتافيزيقية قادت الفارابي إلى التمييز بين الوجود والماهية، فلزم عن ذلك قوله إن الوجود محمول حقيقي. وقد زكت هذه الاعتبارات النحوية، تلك التي أشار إليها بـ "ما ينظر إليه المنطقي". وليس من نافلة القول هنا الإشارة إلى أن الفارابي كان يميز في القضايا بين بناها المنطقية وصورها النحوية دون أن يفرض عليه ذلك الفصل بينها حين الاستعمال أو حين البت فيها بالصدق أو بالكذب، وإن النظر في قوله ككل (أقصد ذاك الذي ذهب فيه إلى أن الرأيين معا صحيحان) ليشهد على هذه الدعوى بوضوح، بالرغم من أن المعاصرين لا يملكون من نسبة هذا التمييز إلى كائنات مثلما ينسبون إليه القول إن الكلم الوجودية ليست محمولات حقيقية.

والرابع، هو أن تناول هذا الموضوع عند الفارابي يمدنا بشاهد آخر من شواهد النزعة الأوروبية المتمركزة على ذاتها عند الكثير من المفكرين الغربيين، واعتبارهم كل ما ليس أوروبياً ليس جزءاً أصيلاً وحقيقياً من التاريخ الإنساني، من دون أن يعني ذلك أن الحكم يسري عليهم جميعاً، فقد سبقني إلى الإشارة إلى هذه المسألة عند الفارابي الفيلسوف الألماني-الأمريكي نيكولاس ريشر¹ Nicholas Rescher (ولد سنة 1928) وأدين له بدفعي إلى البحث فيها.

المصادر المعتمدة في الورقة

- 1- أبو نصر الفارابي، الألفاظ المستعملة في المنطق، حققه وقدم له وعلق عليه محسن مهدي، الطبعة الثانية، دار المشرق، بيروت، 1968.
- 2- أبو نصر الفارابي، الثمرة المرضية في بعض الرسائل الفارابية، حققه وقدم له وعلق عليه د. عماد نبيل، الطبعة الأولى، دار الفارابي، بيروت، 2012.
- 3- أبو نصر الفارابي، المنطق عند الفارابي، تحقيق وتقديم وتعليق د. رفيق العجم، دار المشرق، بيروت، 1985.
- 4- أبو نصر الفارابي، كتاب الحروف، حققه وقدم له وعلق عليه محسن مهدي، دار المشرق، بيروت، 1970.
- 5- أرسطو، منطق أرسطو، تحقيق وتقديم عبد الرحمان بدوي، ط 1، دار القلم، بيروت، 1980.

6 - Emmanuel Kant, *Critique of Pure Reason*, Translated and edited by Paul Guyer and Allen W. Wood, Cambridge University Press, Cambridge, 1998.

¹ - Nicholas Rescher, *Studies in the History of Arabic Logic*, University of Pittsburgh Press, Pittsburgh, 1963.

ففي هذا الكتاب فصل أفدت منه كثيراً وهو المعنون بـ «? Al-Fârâbî on the Question: Is Existence a Predicate?»، بالرغم من أنه لا يقدم تفصيلاً لموقف الفارابي من المسألة إلا أنه يقدم هذا الموقف في صورته العامة موجزاً.

7- Nicholas Rescher, *Studies in the History of Arabic Logic*, University of Pittsburgh Press, Pittsburgh, 1963.

Identité culturelle tunisienne

Poterie Chemla; Carreaux céramique Sidi Kacem Jilizi

Imen MRAD

Institut Supérieur des Arts et Métiers, Tataouine

ABSTRACT

The art of ceramics and pottery draws its roots in the ancient traditions of the countries of the Maghreb. Since ancient times, the Berbers have been known for their ingenious use of terracotta containers such as jars to store and preserve various crops such as wheat, lentils, dates and olive oil. This practice demonstrates a deep connection between local crafts and the vital needs of daily life, demonstrating the symbiosis between the pragmatic functionality of these pieces and the cultural richness of Maghreb civilizations in general and the cosmopolitan Tunisian cultural identity in particular. How to approach and describe the role of ceramic art as a means of building and strengthening Tunisian cultural identity?

KEYWORDS popular culture, invention of tradition, pottery, Maghreb ceramics, Tunisia

ملخص

يستمد فن الخزف والفخار جذوره من التقاليد القديمة لبلدان المغرب العربي. منذ العصور القديمة، اشتهر البربر باستخدامهم البارع لحاويات الطين مثل الجرار لتخزين وحفظ محاصيل مختلفة مثل القمح والعدس والتمر وزيت الزيتون. وتدل هذه الممارسة على وجود صلة عميقة بين الحرف المحلية والاحتياجات الحيوية للحياة اليومية، مما يدل على التعايش بين الوظيفة العملية لهذه القطع والثراء الثقافي للحضارات المغاربية بوجه عام والهوية الثقافية التونسية العالمية بوجه خاص. كيفية تناول ووصف دور فن السيراميك كوسيلة لبناء وتعزيز الهوية الثقافية التونسية؟

كلمات مفتاح: ثقافة شعبية، اختراع التقاليد، فخار، خزف مغاربي، تونس

RESUME

L'art de la céramique et de la poterie puise ses racines dans les traditions anciennes des pays du Maghreb. Depuis l'Antiquité, les Berbères sont reconnus pour leur utilisation ingénieuse de récipients en terre cuite, tels que les jarres, pour stocker et préserver diverses récoltes telles que le blé, les lentilles, les dattes et l'huile d'olive. Cette pratique témoigne d'une connexion profonde entre l'artisanat local et les besoins vitaux de la vie quotidienne, démontrant ainsi la symbiose entre la fonctionnalité pragmatique de ces pièces et la richesse culturelle des civilisations du Maghreb en général et de l'identité culturelle tunisienne cosmopolite en particulier. Comment aborder et décrire le rôle de l'art de la céramique en tant que moyen de construction et de renforcement de l'identité culturelle tunisienne ?

MOTS-CLES culture populaire, invention de la tradition, poterie, céramique maghrébine, Tunisie

L'identité culturelle tunisienne

Façonnée par une histoire de 3000 ans et marquée par l'influence de diverses civilisations telles que les Phéniciens, les Romains, les Byzantins, les Arabes et les Ottomans, représente un patrimoine composite qui reflète la richesse culturelle du pays. Au fil du temps, ces différentes influences ont

laissé des empreintes durables sur les coutumes de la population berbère autochtone, engendrant des transformations significatives.

Le concept fondamental sur lequel repose l'identité culturelle est celui de la "culture". Ce terme englobe un ensemble de caractéristiques distinctives, qu'elles soient spirituelles, matérielles, intellectuelles ou affectives, définissant une société ou un groupe social. La culture englobe non seulement les arts et les lettres, mais aussi les modes de vie, les droits fondamentaux, les systèmes de valeurs, les traditions et les croyances. Ce "réservoir commun" évolue au fil du temps par le biais d'échanges, formant des manières distinctes d'être, de penser, d'agir et de communiquer.

Dans ce contexte hétérogène, l'art, en particulier la céramique, et les biens culturels en général, deviennent la mémoire et le reflet de cette diversité. Ils incarnent "les manières de penser, de sentir et d'agir plus ou moins formalisées" qui, apprises et partagées par une pluralité de personnes, contribuent à constituer une collectivité particulière et distincte. Ainsi, l'art de la céramique et de la poterie se présente comme un modèle de significations, à travers des symboles transmis dans le temps, exprimant un système de conceptions héritées. C'est au moyen de ces symboles que les individus communiquent, perpétuent et développent leur compréhension de la vie et leurs attitudes envers elle.

L'art de la céramique

Selon les experts, l'histoire de la poterie en Tunisie remonte à la préhistoire, comme en atteste une tête féminine de la région de Gafsa (civilisation Capsienne) exposée au musée du Bardo. Si l'on connaît aujourd'hui les produits des civilisations anciennes, les Berbères ont également pratiqué une production traditionnelle façonnée à la main, telle que la poterie modelée, une tradition qui persiste jusqu'à nos jours, comme en témoigne la poterie de Séjnane.

Avec l'arrivée des Phéniciens, la poterie en Tunisie a connu un essor marqué par l'invention de la tour du potier. Les Phéniciens ont produit une grande variété de poterie tournée, comprenant amphores, vases, plats, brûle-parfums, masques, statuettes en terre cuite, vases biberons, et bien d'autres. Après la destruction de Carthage en 146 av. J.-C., les Romains ont dominé la Tunisie. La céramique ordinaire a persisté, mais une nouvelle technique est apparue : la céramique sigillée à pâte rouge ornée de décors en relief. Cette poterie fine était exportée vers l'Italie. Cependant, elle a disparu avec l'arrivée des Arabes.

Pendant les 39 ans d'occupation espagnole au XVI^e siècle, l'art de la céramique s'est solidement implanté en Tunisie. Malgré l'influence prédominante du marché chinois qui a touché tous les secteurs artisanaux dans le pays, les régions de Nabeul et de Djerba demeurent des foyers de production prisés, préservant ainsi les techniques et les répertoires iconographiques ancestraux.

Les Byzantins ont introduit des éléments chrétiens dans leur poterie, utilisant des motifs tels que la croix et des scènes bibliques, comme la scène du sacrifice d'Abraham et Adam et Ève. Avec la conquête arabe au VII^e siècle, de nouvelles techniques de poterie ont été introduites, notamment les glaçures et les oxydes métalliques utilisés par les Aghlabides. Les décors géométriques et floraux ont été adoptés, avec des couleurs telles que le vert, le brun et le jaune. Sous les Hafside, la Tunisie a accueilli des Andalous apportant des connaissances nouvelles, avec des figures notables telles que Sidi Kacem Jelizi et la céramique Cuerda seca.

L'influence turque s'est manifestée avec les Ottomans à partir de 1574. Bien que les Turcs aient importé la céramique d'Iznik, des ateliers locaux ont continué à produire la céramique de Qallaline avec des motifs géométriques, floraux et animaux. L'apport constant des Andalous, associé à l'influence ottomane, a enrichi la tradition céramique en Tunisie.

Aujourd'hui, la Tunisie produit une céramique de grande finesse, notamment dans les régions de Nabeul et Guelleda à Djerba. L'art de la céramique et de la poterie en Tunisie, depuis l'Antiquité,

n'a cessé d'évoluer. Pour découvrir ces trésors, une visite au musée du Bardo pour observer l'évolution de la céramique au fil du temps, au musée de Raqqada à Kairouan pour explorer la céramique islamique, et au mausolée de Sidi Kacem Jelizi pour admirer la céramique andalouse, s'avère incontournable.

Ainsi, les décors architecturaux du mausolée Sidi Kacem El Jelizi et les objets utilitaires et décoratifs de son musée de la Céramique transportent le spectateur dans une histoire florissante, marquée par des influences andalouses, maghrébines, turques, italiennes, ainsi que des périodes moins fructueuses caractérisées par l'abandon des émaux et des formes luxuriantes. Les décors végétaux et animaliers ont perdu leur finesse et leur richesse de motifs et de couleurs au cours du XIXe siècle.

Heureusement, la période de déclin de la céramique tunisienne fut de courte durée grâce à l'initiative gouvernementale qui, dès 1881, a engagé l'artiste, céramiste et chroniqueur Jacob Chemla, originaire de Djerba, pour redorer le blason de cet art du feu. Ses recherches assidues ont porté sur les émaux orientaux, un projet fructueux de préservation du savoir-faire qui a été poursuivi par les maîtres artisans Louis Tissier et son épouse Lucienne. Installé à Nabeul en 1898, le couple français a entrepris des recherches sur les techniques et les répertoires de motifs disparus.

Cette nouvelle dynamique artisanale et érudite lancée par les maîtres a contribué à l'émergence d'enseignes familiales renommées. Nabeul a vécu un âge d'or de la céramique durant la première moitié du XXe siècle, notamment avec la renommée internationale des productions de sa poterie, qui a acquis le statut d'art avec des œuvres ornées de compositions élaborées mêlant des motifs stylisés et des détails calligraphiques subtils.

Dans les années 1928 et 1929, des figures industrielles telles que M. Gillette aux États-Unis (PDG des usines de lames de rasoir) ont commandé des décorations pour salles de bains, jardins et piscines. Les revêtements de carreaux tunisiens aux décors turco-persans ou andalous ont envahi les somptueuses demeures de la Californie, marquant ainsi une période d'influence internationale significative.

Il s'avère donc que l'exploration du rôle de l'art de la céramique en tant que vecteur de construction et de consolidation de l'identité culturelle tunisienne révèle la profondeur des liens entre la créativité artistique et la mémoire collective. À travers les formes et les symboles façonnés dans l'argile, la Tunisie a préservé et transmis les éléments essentiels de son patrimoine culturel, forgé au fil de millénaires d'interactions entre différentes civilisations. La céramique émerge ainsi comme un langage universel qui transcende les époques et les frontières, tissant une trame esthétique et symbolique qui relie les générations. De la poterie berbère traditionnelle aux expressions artistiques contemporaines, chaque pièce de céramique porte en elle l'écho d'une histoire riche et diversifiée. Par son pouvoir de capturer l'esprit et l'essence d'une culture, l'art de la céramique devient un acteur clé dans la préservation et la transmission des identités. En célébrant la créativité des artisans, en honorant les traditions et en stimulant l'innovation artistique, la céramique se présente comme un miroir vivant de l'identité culturelle tunisienne. À travers ce medium, les Tunisiens continuent de forger leur héritage culturel, contribuant ainsi à l'enrichissement perpétuel du tissu artistique et social de leur nation. En fin de compte, l'art de la céramique s'impose comme un véritable gardien du passé et un architecte du futur, formant un lien intemporel entre les générations et consolidant l'identité culturelle tunisienne au sein d'un monde en perpétuelle évolution.

مقاربة فلسفية تأويلية للعقلية السلفية

(منظور جيو-سياسي)

Philosophical interpretive approach to the Salafist mindset
(Geopolitical perspective)

Une approche philosophique interprétative de la mentalité salafiste
(Perspective géopolitique)

Mouldi EZDINI

Université de Sfax

ABSTRACT

This research deals with the philosophical consideration of the issue of the Salafist mindset from an interpretive perspective in accordance with a new proposition often different from our current discourse on Salafism in terms of thinking, culture and creed. The Salafist question does not mean to be dealt with by the current globalized geopolitical discourse as a subject of sharia law, doctrine and true or false readings of the Islamic religion as regards the Quran and Sunnah. The diagnostic reading of the issue requires the following interpretation: the Salafist mindset is a structure of value, cultural and political consciousness tightly directed by those holding the reins of contemporary geopolitics. The latter may produce an illusory discourse stipulating that the Salafist question is a matter of jurisprudence and doctrine pertaining to Muslims as they are deemed ignorant of the truth of their religion. Indeed, this is pure misleading emphasizing that the issue should not be considered from its economic-political perspective, but the Salafist movement should be progressively conducted in full proportion to the geopolitical warfare of the strongest military entities in the current globalization system. Henceforth, the people of the Arab and Islamic world must revisit their perceptions already structured by the colonizers' rhetoric to remain confined to their claim that the subject of Salafism and its belief are exclusively religious. The philosophical interpretative approach, thus, concludes that the conduct of the subject of *Salafism* is a functional political one for the civilization of globalization. As for most cultural elites, and sometimes even academia, it has become almost certain that dealing with Salafism and its mindset needs only its ideological hostility and security blockade, which the colonizer considerably benefits from as he is not directly exposed to any theoretical mental doubt. Here lies the main investment of the Salafist issue in the Arab and Islamic countries.

KEYWORDS: salafist mindset, geopolitics, dogmatism, Arab and Islamic countries, interpretation, criticism.

ملخص

يهتم هذا البحث بالنظر الفلسفي في مسألة العقلية السلفية من منظور تأويلي. وذلك وفقا لطرح جديد مغاير في الغالب لما في عصرنا من خطاب حول السلفية تفكيراً وثقافة وعقيدة. فالمسألة السلفية ليست متعلقة من جهة تنزيل الخطاب الجيوسياسي العولمي لها في عصرنا على أنها موضوع شريعة وعقيدة وقراءات صحيحة أو خاطئة للدين الإسلامي قرآناً وسنة. والقراءة التشخيصية للمسألة موجبة لتأويلها على النحو التالي: العقلية السلفية بنية وعي قيمي وثقافي وسياسي موجّه بإحكام من قبل المتحكّمين في الجيوسياسية المعاصرة. ولهذه الأخيرة أن تنتج خطاباً موهماً للناس أنّ المسألة السلفية هي مسألة فقهية وعقدية تخص المسلمين بوصفهم جاهلين بحقيقة دينهم. وهذا في الواقع، تضليل حريص على ألا يُنظر في المسألة من جهة التوظيف الاقتصادي-السياسي لها وتصريف الحركة السلفية على نحوٍ مترجّل في تمام تناسب مع ترخّلية الحروب الجيوسياسية للكيانات العسكرية الأقوى في منظومة العولمة الراهنة. ومن هنا بات على أهل البلاد العربية والإسلامية مراجعة تصوّراتهم التي هيكلها خطاب المستعمرين

ليظلوا حبيسي زعمهم بأن موضوع السلفية وعقليتها إنما هو حصراً موضوع ديني. فالمقاربة الفلسفية التأويلية تخلص في هذا المقام إلى أنَّ تصريف موضوع السلفية إنما هو تصريف سياسي وظيفي لدى حضارة العولمة. أمّا لدى معظم النخبة الثقافية، وحتى الأكاديمية أحياناً، فيكاد قد أضحي يقينا أن التعاطي مع السلفية وعقليتها لا يحتاج غير معادتها أيديولوجياً ومحاصرتها أمنياً. وذلك ما يغنم منه المستعمر أيّما غنم لكونه لا يضعه مباشرة موضع شكّ عقلي نظري. وهنا يكمن الاستثمار الرئيس للمسألة السلفية في البلاد العربية والإسلامية.

كلمات مفاتيح: عقلية سلفية، جيوسياسة، دغمائية، البلاد العربية والإسلامية، تأويل، نقد.

RÉSUMÉ

Cette recherche porte sur la prise en compte philosophique de la question de l'état d'esprit salafiste dans une perspective interprétative, conformément à une nouvelle proposition souvent différente de notre discours actuel sur le salafisme en termes de pensée, de culture et de croyance. La question salafiste ne signifie pas qu'elle doit être traitée par le discours géopolitique mondialisé actuel comme sujet de la *charia*, de la doctrine et des lectures vraies ou fausses de la religion islamique en ce qui concerne le Coran et la *Sunna*. La lecture diagnostique de l'enjeu appelle l'interprétation suivante : la mentalité salafiste est une structure de valeur, de conscience culturelle et politique étroitement dirigée par ceux qui tiennent les rênes de la géopolitique contemporaine. Cette dernière peut produire un discours illusoire, stipulant que la question salafiste est une affaire de jurisprudence et de doctrine qui concerne les musulmans, car ils sont considérés comme ignorants de la vérité de leur religion. En fait, c'est trompeur de souligner que la question ne devrait pas être considérée à partir de ses aspects économiques dans une perspective politique mais le mouvement salafiste devrait être progressivement mené en pleine proportion à la guerre géopolitique des entités militaires les plus fortes dans le système de mondialisation actuel. Désormais, les peuples du monde arabe et islamique doivent revoir leurs perceptions déjà structurées par la rhétorique des colonisateurs pour rester confinés à leur affirmation que le sujet du *salafisme* et sa croyance sont exclusivement religieux. L'approche philosophique interprétative conclut donc que la conduite du sujet *salafiste* est une politique fonctionnelle pour la civilisation de la mondialisation. Comme pour la plupart des élites intellectuelles, et parfois même académiques, il est devenu presque certain que le traitement du *salafisme* et de son état d'esprit ne nécessite que son hostilité idéologique et son blocus sécuritaire, dont le colonisateur bénéficie considérablement, puisqu'il n'est pas directement exposé à un doute mental théorique. Là réside le principal investissement de la question *salafiste* dans les pays arabes et islamiques.

MOTS-CLES : mentalité salafiste, géopolitique, dogmatisme, pays arabes et islamiques, interprétation, critique.

تقديم

على نحو ما أورد ابن منظور التحديد في لسان العرب⁽¹⁾، فإنَّ كلَّ ما تقدّم في زمانٍ منصرمٍ هو الدلالة الأولى والبسيطة والمشاركة لكلِّ معاني مادّة سَلَفَ فعلاً وكلمةً وما اشتقَّ منهما كالسَلَفِيَّة لغةً والماضي اصطلاحاً. وعليه، يقترن مفهوم السلفيّة في الغالب بتحوّلات التاريخ ومنقلياته ومصائره في الدين والسياسة والجغرافيا والتاريخ... الخ. وانطلاقاً من ذلك الاقتران ستمحور فرضيات التفكير في هذا العمل أساساً حول وثوقيات العقلية السلفية بعيداً عن الجدل الكلامي الفقهي، رغم قيمته النظرية لدى المختصّين في دراسات الفقه وأصوله⁽²⁾.

⁽²⁾ ابن منظور، لسان العرب، المجلّد 9، ط. 6، دار صادر، بيروت، 1997، ص 158-161.

⁽¹⁾ واليوم قد يعتقد بعض الإسلاميين خطأ أنَّ القول في السلفيّة من جهة اشتغالها وتحوّلاتها ومنقلياتها ومآلاتها إنما هو كامن حصراً في مقارنة فقهية لنصوص ابن تيمية، أو ابن عبد الوهّاب، أو الألباني، أو الجويني أو ابن خلدون مثلاً. وذلك بغرض معرفة أي الكيانات السياسية من الإسلاميين السلفيين وغيرهم أكثر توازناً مع روح الإسلام. وأنا أقدر أهميّة هذه الدراسات النظرية، غير أنَّ تنزيل المسألة السلفيّة في سياق تطاحن القوى الكبرى للعالم المعاصر

ولمّا كان العقل البشريّ شغلاً هو الآخر ضمن دوائر الأزمنة، فإنّه يتشكّل دورياً كبنية تفكير متحوّلة داخل التاريخ. وفقاً لهذا الاعتبار فإنّ كلّ عقلٍ هو بالزّوم عقل سلفيّ في بُعدٍ من أبعاد هويّته المدبّرة للنّظر والعمل. وإلى هذا الحدّ، لا تُعتبر نسبة العقل إلى سلفٍ ما عيباً بالمرّة، ما دام قرين الفعل في مسارات التاريخ وما يقتضيه النظر الفلسفي من عودة تقييمية إلى تاريخ الأفكار. لكن، أين تكمن الخطورة تحديداً في العقلية السّلفية؟ لنقل مبدئياً، إنّ تحويل العقل إلى عقلٍ مرتينٍ حصراً في الماضي هو جوهر الإشكال.

على الرّغم من رسوخ مسألة السلفية الإسلامية من جهة بسطها موضوعاً للنّظر والسّجالين الدّاخلي والخارجي⁽¹⁾، فيبدو أنّها لم تطرح من المعضلات المرّكبة وإلى حدّ الإرباك الفكري إلاّ بعد حدّثي 11 سبتمبر 2001 بالولايات المتحدة الأمريكية و14 جانفي 2011 بتونس. أمّا من جهة انكشاف الحقائق الدّاخليّة والخارجيّة للقول والفعل في السّلفيّة وعقليتها، فيُعزى السّبب الرّئيس إلى آثار الحدث الثّاني أكثر من الأوّل لأنّه سيمثّل حدثاً-عتبةً لتناول أهل الفكر والسياسة والدين في أيّامنا لمسائل السلفية، والعلمانية، والدولتين الدينية، والمدنية.

والعقل السّلفيّ كنموذج من العقل التاريخي العام، هو قوّة التدبير الفكريّ والسّلوكيّ التي يتوقّر عليها إنسان ما (سواء الكائن فرداً أم جماعةً). وتعتمد تلكم القوّة في أنفاسها وتصريفاتها على فكرٍ أو مبادئ أو مرجعيات من الماضي. وقد يكون هذا الماضي كعصر الأوّلين من الخلفاء الرّاشدين والصّحابة بالنسبة إلى الإسلاميين. وقد يكون كعصر المتأخّرين من الحكّام الشيعيين والقوميين والليبراليين بالنسبة إلى العلمانيين. وما دام الكلّ على أتمّ وثاقٍ بالماضي وزمانه فهو سلفيّ على الأقلّ بمعيار المرجع والإحالة، إنّ لم يكن كذلك بالماهية والتعريف. غير أنّ شيوع مسألة العلاقة بين الدين والدولة في ماضي التاريخ الإسلامي أو مسألة التفريق بين الدولة المدنية والدولة الدينية في التاريخ اللاتيني الوسيط والحديث أو في التاريخ الأنغلوسكسوني المعاصر، كلّ هذا الشيوع جعل من تسميات السّلفيّة والعلمانية واللائكية في الغالب جملة من التوصيفات المحمولة أحياناً جزافاً في الفكر السياسي. أمّا في راهننا فباتت تلكم التوصيفات محمولة على معنى مناقشة جماعات إسلاميّة بغرض تكييف مدار فعلها كمدارٍ للإرهاب المحض. وهو ما يستوجب عقلاً نقدياً يُحسّنُ تشخيص الوضع الجيوسياسي العالمي الرّاهن.

1. مراجعة صيغة تنزيل الثقافة الجيوسياسية الراهنة للمسألة السّلفية

يتعلّق الأمر إذا بالنّظر النّقديّ في علاقة العقل السياسي السّلفيّ بالتواريخ من جهة تعيّن أكثر ممّا يتعلّق بالنّظر في العقل العقدي في سياقاته الفقهية. ولو تحرّزنا فكرياً من جوهر الخطاب الجيو-سياسيّ المهيمن عالمياً على الثقافة القيمية للناس، لقدّرنا المشكل الرّاهن على النّحو التالي: ليس العقل السّلفيّ الإسلاميّ كعقل جماعة سياسية-دينيّة هو فقط من أعزل

يقتضي من المهتمّين ثقافة موسوعيّة تأخذ بحسبان مكاتب الدراسات الإستراتيجية والعلوم الإنسانية والدراسات الأمنيّة والأزمات المالية والعقارية والاقتصادية وسائر العلوم النقديّة والأنثروبولوجيّة. فالمعركة حقيقةً جيوسياسية في جوهرها وليست اليوم من الفقه في شيء إلاّ لما لها من شأنٍ معضلة متكرّرة العناصر من جهة المحتوى، ومتعدّدة الأنحاء من جهة المنهج، ومتلوّنة بأكثر من رماديّة من جهة المقصد. ولعلّ اعتقاد نخبة وزعماء وعلما البلاد العربية والإسلاميّة أنّ المسألة مختزلة في الانحراف الجزئيّ أو الكلّيّ عن النصوص الدينيّة سينتهي إلى نفع القوى الكولونيالية وخدمتها. إنّ التحرّز من السّطحيّة الفكرية والسياسيّة من لوازم النّظر السّديد في المسائل عامّة.

(2) التناول الدّاخلي هو الذي يُبسّط الأمور في إطار الحوار الإسلامي-الإسلامي ومن قبيل العلماء، والمفكرين، والفقهاء، والسياسيّين. أمّا الخارجي فهو ما يبسطه كلّ المختلفين مع الإسلام، وسواء أكان لسبب العقيدة، أو الإيمان، أو السياسية، أو الفكر، أو القيم. ومنهم المنكرون للأديان السماوية إجمالاً أو لدين الإسلام تخصيصاً. فالنقد الحاصل للعقل السّلفي من الدّاخل له أسانيده واتجاهاته. ويعتزم في الغالب تحرير العقلية السّلفيّة ممّا يشوبها من تعصّبٍ هو أحياناً على غايةٍ من الخطورة. أمّا النّقد الخارجي فيظلّ هو الآخر مناهضاً بأسانيده واتجاهاته للإيمان أصلاً أو للسياسة الشرعية المدبّرة إسلامياً. ونقدٍ في النّقد الدّاخلي موضوعيّة أكثر من النّقد الخارجي مثلما هي الحال في سائر السياقات النظريّة والفكرية والعملية.

عليه استيعاب منطق الحركة والصيرورة في تاريخيتهما، وإنّما وقّع عقل الجماعة العلمانية المقابلة لها حدّ المعاداة، هو أيضًا في الإعضال نفسه: الدغمائية (le dogmatisme). ومفاد ذلك كيفية اتخاذ مناهضي عموم الإسلاميين لأنفسهم قراءة الحراك السياسيّ الرّاهن في العالم من منظور أيديولوجيّا (Idéologie) متقدمة هي الأخرى في الزّمن. فوقع المفتونون بتلك الأيديولوجيا في خطإ تسفيه حقيقة التاريخ الرّاهن⁽¹⁾. فالعقلية السّلفيّة الدغمائيّة (dogmatique) شأنها شأن العقلية العلمانية، إذ أضحت اليوم أكثر عجزاً فكريّاً عن استيعاب منطق التاريخيّ، المنصرم والمُقْبِل. فضلاً عن بهتتهما تجاه الحاضر المركّب للدولة المحلية والعولمة المعسّكرة مادياً بالجيوش المتحرّلة في البر والبحر والجو، والمحكومة في الغالب رمزياً بالثقافة المحيطة للأفكار. أمّا الجماعات السياسية و/أو الدينية المسكونة بحنين تامّ إلى الماضي وكيفما اتّفق، فهي عينها سلفيّات متباينة فقط في مجرّد الطروحات الأيديولوجية. ذلك أنّها حصرت سؤال التّرقّي في التاريخ واستحقاقاته التحرّرية في مسألة فصل المقال (فقهياً وأيديولوجياً) في العلاقة بين تصريف الديني وتدبير السياسي. وفي الواقع، يمكن القول إنّ حركة التاريخ باتت غير محيئة في خطابات التنظيمات السياسية بشأن نظام الحكم وشكل الدولة ومصدر التشريع. فلقد تمّ تغيير اعتبارات المنقلبات الرّمنية والمصائر المجتمعيّة، إذ لم تُحسن تلك التنظيمات تعقّل الواقع على نحو ما هو كائن في اغترابه وتحولاته. فراحت تفرض عليه عُسفاً ما يجب أن يكون من حرية هي في الحقيقة فوضى شبه مطلقة. وهذا الذي يجب أن يكون هو بنظر تلك التنظيمات صورة مكتملة ومنتهية في تاريخ منصرم. ولا يحتاج الأمر إلّا إعادة إنتاجها ولو بالتجوّز في الواقع والنقل الميكانيكي. والحال بوسعنا القول إنّ ما يجب أن يكون عليه التنظيم المجتمعي إنّما هو مقترن لزومًا بالتاريخ المُقْبِل وانطلاقاً من إرهاصات العولمة الجيو-سياسية الراهنة.

أمّا الجماعات المقابلة للسياسيين الإسلاميين والمناهضة لهم، فهي مغالية هي الأخرى في تقديم التعصّب الأيديولوجي على جودة تشخيص منطق الواقع، ومن ثمّ لم تتجاوز أمرين اثنين: أوّلهما، تأسيسها لمعادلة أنّ مقاومة حركة السلفيّة السياسية تساوي التحرّر الفكري والنفسي من «اللاهوت» مطبّقاً على التدبير السياسيّ للشأن العام. وبذلك يكون ممكناً في نظرها استهلال الدولة العلمانية. وثانيهما، ارتداد تلك الجماعات نفسها إلى سلفيّة سياسيّة يساريّة أو قوميّة. ولعلّ هذا هو مأمولها السياسيّ ممّا لم يحقّقه لها القرن المنصرم في البلاد العربية. ومردّد ذلك إلى أنّه لم يكن بوسع تلك الجماعات أن تلجم في حراكها إسرافها في الطوباويّة (l'utopie) يوم استهانت أيديولوجياً بالهويّة المجتمعيّة للبلاد العربية والإسلاميّة في قراءاتها ولم تأخذها بحسبانٍ عقليّ في تنظيراتها وتدابيرها. فضلاً عن ارتهاج بعض أعضائها بصفاتهم الفردية في منظومات سياسية ونقابية ومدنية تابعة لدول استعمارية (تقليدية وحديثة). والواقع هو أنّ ما يجب أن يكون من حرية مأمولة، لدى الجميع ولا ريب، إنّما يظلّ مشروطاً بالتعقّل ساعة تنزّل الأفكار في واقعنا المركّب بحكم عولمة الجيوسياسي نفسه.

وعليه، فالسلفيّة في ممارسة الجماعتين الإسلاميّة والعلمانيّة، هي منطق تفكير وفعل لم يَفَوْ على التآلف مع تحولات مجتمعيّة تحتاج بدورها بصيرةً لتجويد العلاقة الجدلية بين النّظري والعملي. وفي ذلك معنى من معاني عدّة لمفهوم فقه تنزّل المرجعيات الفكرية في الإطار التاريخي المناسب. وعموماً، حيثما يكون التاريخ تاريخاً متصيّراً نحو التحرّر الكوني فلا مهرب فلسفياً من تهسيس المنطق السياسي الكلياني وقيمه. فالتعصّب مثلاً بما هو دغمائيّة سيّمثّل كعائق أو قرينة قيمية محايثة في شططها لسوء تقدير البنية المركّبة للواقع العالمي وممكناته. وإلى هذا الحدّ فإنّ تقديم حَرْفيّة النصوص النظرية

(2) يكون عادةً هذا إمّا نتيجة كراهة للإسلام والمسلمين أو لقصور نظريّ في فهم الجغرافيا السياسية للعالم المعاصر. وإن كنّا نقدر حقّ الكلّ في معتقداتهم و/أو إيمانهم من عدمه، فإنّ قول حقيقة الواقع يقتضي مجرّد عقليّ حصيف غير متحرّجٍ وبعيد عن الدغمائيّة الفكرية و/أو المزاجية النفسية الباثولوجية.

والمرجعيات الأيديولوجية⁽¹⁾ على تشخيص الواقع المتكثّر العناصر هو ما أراه اليوم مباينا للحكمة المتعقّلة. وهو علّة تحوّل مقولات العقل والدين والدولة والعلمانية، عند هذه الجماعة سويّةً وتلك، إلى مقولات سلفية دغمائية.

2. منطق التاريخ أو الكلّ سلفيٌّ بالضرورة النظرية

للعقل السياسي السلفي أكثر من وجهٍ علاقةٍ مع الماضي من جهةٍ إعادة إنتاجه واستثماره والاستفادة منه. أمّا العنصر الدغمائي فيه فهو الاعتقاد في العمل على استعادة مدارات التاريخ مثلما تمّت فعلاً أو ما شابه والعمل بالنصوص على نحو ما وردت في مبادئها الظاهرية والعامّة. ويُعتَبَرُ كلّ هذا وذاك من جنس ادّعاء الفعل الحر والثوري الذي تزعمه معظم الجماعات السياسيّة المعاصرة وخاصّةً في البلاد العربيّة والإسلاميّة. لكن، ما الذي يقتضيه التعامل السياسي والفكريّ النَّاضِجُ مع تاريخٍ منصرمٍ؟ يُفْتَرَضُ في مثل راهننا اليوم، من الجهة النظرية على الأقلّ، مقارنة علاقة المجتمعات بالمرجعيات السالفة وفقاً لنهجين متلازمين:

النهج الأوّل، إمكانية الاعتراف بفضيلة السّابقين في كلّ ما أفلحوا فيه من تدابير ومعارك تحرّز وتأسيس للدولة الحديثة. ثمّ استخراج العناصر المؤمّنة لسويّة المجتمع واستقامة التاريخ، وعافية النّاس، ونماء الحياة، وثقافتها. وفي هذا المقام توجد عدّة جماعات سياسيّة إسلاميّة، وحتى من غيرها المخالفة لها تمام الاختلاف والخلاف، تتدبّر بتعقّل كميّات استئناف العمل بمرجعياتها السّالفة. وذلك ما يقتضي منها إعادة هيكلة فكرية وفقاً لمطلوب الإدماج والدّمج التاريخيّين بين المرجعيّات والثقافات والحضارات المتداولة والمركّبة (محلّيّاً وكونيّاً). فضلاً عن تحيين العناصر الحيّة منها مع العناصر المكوّنة لبنية العالم والمجتمع والحركة الزّمنيّة الزّاهنة.

والنهج الثاني، إمكانية الإقبال على ممكنات التاريخ الآتية بوصفها المجال الطبيعيّ لحياة تسالم بين البشر جميعاً، فيتواطنوا محلّيّاً ويتعايشوا كونيّاً. ذلك أنّ التسالم والتواطن والتعايش من جنس التفاعل المجتمعي. غير أنّ نهج التدابير الأيديولوجيّة داخل الفضاء العمومي للمجتمعات العربيّة والإسلاميّة أفضى في أيامنا إلى انتهاج عدّة جماعات سياسيّة ودينيّة وثقافيّة طريقة الجدل اللاهوتي النّظري المحض والعقيم بشأن نظرية الدولة مرجعاً وتأسيساً. هذا متى تعلّق الأمر بالجدل الدّاخلي لغالبية الإسلاميين. أمّا متى تعلّق الأمر بالجدل بين الحركات السّلفية الإسلاميّة من جهةٍ وغير الإسلاميّة من جهةٍ أخرى، فإنّ طريقة الاقتتال والتنافي ظلّت الخيار المتاح كما يشهد بذلك راهننا في البلاد العربيّة⁽²⁾، حيث تمّ الخلط بين مفاهيم السياسة الإسلامية والأحكام الشرعية من جهةٍ، وبين سلطان الحكم الكنيسي القروسطي من جهةٍ أخرى. وتبعاً لذلك، تمّ عمليّاً الخلط بين السياسة الشرعية و«الاسلام السياسي»⁽³⁾ أو بين المدنية وعلمانية نظام الحكم السياسي في الدولة.

(2) وسواء أكانت الإسلامية أم الشيوعية أم القوميّة فإنّها تعاند منطق التاريخ وبشيء من الفرض والإكراه.

(3) وهو ما تمّ في العالم الغربي، حيث الأصوليّة ذات المنحى الكاثوليكي وكما شاعت أساساً في القرن العشرين للميلاد. أمّا في العالم العربي والإسلامي، فإنّ كمّ الجماعات أكثر بكثير ممّا هو عليه في الغرب. ويقع من حين لآخر في ذات التوجّه الوثوقيّ.

(4) لا نعثر في صنافة العلوم التي ذكرها معظم الفلاسفة على ما يسمّى اليوم «الإسلام السياسي». فهل هو علم حادث مصطنع؟ ومن اصطنعه؟ وما الذي أرادته من وراء ذلك؟ فكلّ ما درسناه وعلمناه من نصوص الفلاسفة لا يتوفّر إلّا على تسمية «السياسة الشرعية» وأحياناً يتمّ إدراج تسمية «الأحكام السلطانية». لذلك، وجب على العقل السياسي النقدي أن يتبيّن مصادر إنتاج التسميات وتسويقها واستثمارها في عالمنا الراهن. وعلى الفكر الفلسفي تحديداً ألاّ يسلم بتسمية حادثة للمعارف السياسية إلّا من بعد اختبار دقّتها على ضوء الإيستمولوجيا النقدية مطبّقة على العلوم الإنسانية.

ولو اقتصرنا على مناظر الصراع السياسي والثقافي والأيدولوجي في العالم العربي والإسلامي خصوصاً والكوني عمومًا منذ 15 جانفي 2011⁽¹⁾، لألفينا وضعًا جيو-سياسيًا مركبًا تديره في الحقيقة دول كبرى وتتحكم في وجهته أحيانًا بالخطاب والحكمة الدبلوماسية، وأحيانًا أخرى بقيم العسكرية. ولعلّ الملمح التركيبي للوضع العالمي هو رأسًا مكمّن حيرة معظم العلماء والسياسيين المنتظمين حزبياً وغير المنتظمين، بل إنّ بعضاً من المراكز البحثية في الدراسات الاستراتيجية (الإنسانية والعلمية والأمنية والسياسية) قد انخرطت في الأخرى في سياق عمل العقل السلفيّ بتمجيدها للماضي أكثر من اللّزوم⁽²⁾، كما لو كانت تُحسن توظيف قانون «خط الرجعة» في الرياضيات. فطوّعت مفاهيم واصطنعت أخرى وأقامت معادلات بين مفاهيم ونظريات لا تحتل المعادلة. غير أنّ ذلك الانخراط وانطلاقاً من وضع جغرافيّ سياسيّ تعمّد صانعوه أن يظلّ على درجة فائقة من الرمادية، لم يكن من جنس الانخراط الهادف إلى مجابهة الخطاب النظري بالواقع العملي. ومن ثمّ ظلّ الانخراط في التعاطي مع مسألة الوصل بين الدين والدولة أو الفصل بينهما متّخذاً له هو الآخر الكثير من المناظر الملتبسة في قراءته للتاريخ. وعليه، بتنا نلاحظ أمرين أساسيين: أولاً، صارت العقلية السلفية هي ما يُقال على الجماعات الإسلامية ويُحْمَل عليها بحصر المعنى تقريباً. وثانياً، تمّت صياغة كلّ المآخذ (الصّحيح منها والخاطي) على النّحو الذي يجعل من السّلفية الإسلامية خطراً يهدّد مصير الكون وحركة التاريخ. والواقع، توجد كثرة من السلفيات المصطنعة تناسبا مع استراتيجيات تحلّ الحروب الجيو-سياسية وكبرى أغراضها. وهنا يكون بوسعنا التوقّف عند حدود نقد العقلية السّلفية وبيان اتجاهاتها ومناظرها من خلال تأويل الصّورة الإجمالية المصوّغة اليوم بشأن السّلفية كجماعة إسلامية.

فمن جهة إسناد التسمية تُعتبر السّلفية توصيفاً وارداً في أدبيات السياقين السياسيّ والدينيّ للحضارة العربية والإسلامية. غير أنّ تحويل التسمية من منطق الإسناد الطّبيعي الذي تقتضيه طبيعة المواضع بين الأسماء والمسمّيات إلى تسمية لظاهرة ترمز حصراً إلى جماعة دينيّة وسياسيّة بعينها من أهل الإسلام قد حُدّد غرضه بمنتهى الذكاء الجيوسياسي. إنّهُ تحويل، من منظور التشخيص الفلسفي النقدي، مستهدف أساساً ترسيخ عقلية الارتباك في الفهم السياسي والأيدولوجي والثقافي الحاصل اليوم عند النّاس في مختلف خياراتهم الحزبية والمدنية والنقابية، والإيمانية، والروحية والمادية.

وأما من جهة توجيه الإدانة أو الإشارة بمجرّد الشّبهة، فإنّ كلّ عقل، وكما أسلفنا البيان، هو بالضرّورة عقل سلفيّ من حيث انتمائه إلى مفاعيل التواريخ ومنقلباتها العينية والنظرية. فمثلاً لا يوجد الإنسان خارج مصائر الأزمنة واستحالاتها، لا توجد تبعاً لذلك، قوّة تفكير أو وحدة جماعة كيفما تمثّلنا درجة نضجها الأخلاقي والسياسي خارج تلك الأزمنة. وعليه، إذا تجرّدنا بمعنى تحرّنا من المقاربة الأيدولوجيّة الإقصائيّة التي تمارسها الجماعات السياسيّة غير المجدّدة في تفكيرها باستمرار، فإنّ كلّ عقل بشريّ متوفّر بالضرّورة على ملمح الممارسة السلفية. فما هو الدّرس الممكن استخلاصه من السجلات اليومية الراهنة بشأن الحركات السلفية الإسلامية وتصادم طروحات العلمانية مع الدين لدى معظم المثقّفين-السياسيين؟

يبدو، من الجهة التأويلية، أنّ مراجعةً لمناهج التحليل والنّقد والتشخيص لكلّ الجماعات العازمة على الانخراط في تحرير البلاد العربيّة والإسلاميّة باتت ملحّة جدّاً اليوم، إذ من المفترض أن تستحضر بنية العقل التديريّ تجارب الحضارات والجماعات والأمم... والنتيجة أن ينحو العقل السلفي (عند الشيوعي والقومي والإسلامي) إمّا إلى وجهة متوائمة مع

(2) يعني هذا التاريخ استهلالاً لمسار تحرّري طال البلاد العربيّة والإسلاميّة. واستجلب إلى خارطته اهتمام القوى العالميّة بالجغرافيا السياسيّة للعالم المعاصر. ونحسب أنّ الاستهانة بهذا الحدث الكوني وعدم أخذه بحسبان في كلّ المقاربات السياسية للحركات السلفية وغيرها، إنّما هو فكريّ من قصور عقل المستبينين به.

(1) وذلك لبقائها مرتبنة في نصوصي محض نظريّة.

مقتضيات التحولات التاريخية، وإما أن يظلّ حبيس تمّني عودة الماضي واستلاف صوره طوباويًا. ففي الحالة الأولى يُحسّن العقل التفاعل مع ما تقتضيه السياقات من تجديدٍ وتفعيلٍ للأفكار، والمبادئ، والآراء، والوقائع. أمّا في الحالة الثانية، فإنّ العقل الواهن ليزداد اعتلالاً إنّ هو قنع في تدبير لحظته الرّاهنة بالنزوع إلى الأخذ بكليّة ما سلف من أفكارٍ وآراءٍ وأحداث. وتلكم الخطورة بعينها على سائر المجتمعات البشرية.

3. خير البدائل الجيوسياسية للعولمة النمطية: الإيقاع بالكلّ في مشهد النّفي الدّاتي

إنّهُ لحريّ بنا الإشارة هنا إلى أنّ خطاباً مبرّراً للاضطهاد العسكريّ والظلم الاجتماعيّ والجور السياسيّ ما انفكّ مشغولاً على النّحو المقتنع للنّاس بأنّ الأمور غير واضحة وكلّ شيء غامض. فعلى هذا النحو شبه الرماديّ يُراد للنّاس الوقوع في خطأ توصيف الوضع العالميّ الرّاهن. ومن ثمّ، يُتلهّى بأفكارهم بغرض صرّفهم عن معضلاتهم الحق. وهي لعمري صيغة ثقافية من الاحتيال السياسيّ المُعقّلن، صيغة تعمل على تأمين أمرين اثنين:

أولهما نظري، ويتمثّل في تكثيف صور الوقائع والأحداث (الطبيعيّ منها والمصطنع) عسى أن يَصِلَ العقل التفسيريّ، فيقع في الزلّ كثره أو قليله، فلا يسأم من أفكاره المغشوشة شيئاً ولا هو يفهم في أفكار الجدّ والحقيقة لدى غيره. وحينئذٍ يتباعد عن الحقيقة وينسى أنّ علم السياسة من العلوم الشّريفة والمشرّفة للعقل المالك للحسّ النّقديّ.

ثانيهما عملي، ومفاده تنفير النّاس من الاشتغال بالسياسة كفنّ تاريخي في تدبير الشّأن العام. وكلّ ذلك بغرض تأمين القسمة الدّاخلية بين المختلفين سياسياً ليتحوّلوا إلى أعداء لا رادّ لنهج تنافهم⁽¹⁾. ومن هنا يمكن أن تظفر الجيوسياسية العالمية بتعليق رابطة بلاد العرب والمسلمين بمسارات التاريخ والفعل فيه، حتى لو كان تعليقاً مؤقتاً.

وفي هاتين الحالتين تغنم القوى الاستعماريّة وقد ألّهمت النّاس بما يكفهم من أخطار السلفيات الإسلاميّة و«عودة الديني» و«تهديد مدنية الدولة». ولتأمين هذا الغنم تمكّنت القوى المناهضة لمسار التحرّر العربيّ من إقناع معظم الجماعات السلفيّة وغيرها من انتهاز طريقة النّفي الدّاتي. ونعني بهذا النّفي إيجاد المستعمر لمتّيمات حصر الصّراع في حدود الدائرة المحلية للأحزاب العربيّة والإسلاميّة حتى يرتدّ عضو الحزب الواحد إلى خصيمه من أعضاء الحزب الآخر بالنّفي والسلب. فلا يرى فيه مجرّد منافس من داخل ذات الفضاء العمومي للتناظر والموحّد للحياة السياسيّة والحكم، وإنّما ليرى فيه عدوّاً حائلاً دون تمكّنه من العمل السياسيّ والحكم لوحده. وتبعاً لذلك، عليه تأثيمه ثقافياً، أي نظريّاً أو قتاله عمليّاً كشرط لاستمراره. فعلى مثل هذا النحو، يأمن المستعمر جيّو-سياسياً على نفسه من إمكانية توحّد المضطّهدين والتوجّه إليه بالصراع على هيئة «كتلة تاريخية» موحّدة وفاعلة. وفي المحصّلة، ينشغل-ينفعل المضطّهد أساساً بما في الميسوط بداخل أرضه-وطنه من لغو القول وهرج النّظر ومرج الفعل وسقط القيم. كلّ هذا كانت كونداليزا رايس (Condoleezza Rice) غير

(2) ولما كانت معاضدة هذا العداء من داخل البلاد العربيّة نفسها وهي تعيش صراع تحرّر تاريخيّ وسياسيّ وثقافيّ وقانونيّ... الخ، فإنّ الشقّ المعادي من الدّاخل هو العنصر اللّاحم لأدوات نفي العرب والمسلمين. ولما كان داخليّاً نسبيّاً نفياً ذاتيّاً.

مخطئة حقيقةً وهي تنبأه باشتقاق تسمية له: «الفوضى الخلاقة» (Creative Chaos) ⁽¹⁾. ولم يعد بوسع المستعمر إذًا التفكير في الاحتلال الخارجي لمقاومته ⁽²⁾.

في هذا السياق التأويلي وعلى نحوٍ منهجيٍّ بالأخص، تنتزَلُ صيغة محكّمة في عقلنتها ومكرها من طرح مسائل: العلمانية والدين، والسلفية والإرهاب، والدولة المدنية والدولة اللاتكنية وحقوق الأقليات... الخ. وإن كنّا مبدئيًا لا ننكر على أحد فلسفيًا كونها مواضيع مهمّة وجديرة بالنظر والتفكير، والفعل والتدبير، إلّا أنّنا نتظنّ بمواقيت طرحها وأطر تناولها وكيفيات تقديمها للنقاش في الفضاء العمومي. يسعى الخطاب العولمي إلى مناهضة السلفية الدينية عن استعدادٍ أيديولوجيٍّ لها واستثمارها في الآن نفسه جيوسياسيًا (géopolitiquement)، ومن ثمّ إلى حشر كلّ الإسلاميين والقوميين والشيوعيين والليبراليين في البلاد العربيّة والإسلاميّة ضمن فضاءٍ-حبسٍ من الصّراع المتسالب، فالنّافي للجميع. وهو فضاء تتحدّد بداخل جغرافيته-السياسيّة عينها كيف يمكن للواحد منهم أن يتبادل المواقع مع غيره في مراهنةٍ منه على محوه والتنكيل به، وهما المنتميان في الحقيقة المجتمعية إلى نفس المجتمع والأرض والمدينة. وهو ما يوحي بأنّ الحاجة إلى الجغرافيا السياسيّة لأرض تلك الجماعات هو الرّهان الحقّ للاستعمارين. ذلك أنّ الأرض المحليّة لم تعد ذات قيمة وطنية وتاريخيّة وحضاريّة حتى بالنسبة إلى السّلطان الجائر-المستعمر الداخليّ في عصر عولمة المتع والرفاه والمنافع الشخصية من الاقتصاد-السياسي الليبراليّ وخيراته. ومن متّيمات استراتيجيا (stratégie) تلبيّ المستعمر بمستعمره أن يتمّ تفعيل رهان الاسترقاق والتشيئة في العمل، والاستيطان والموضوعة في المدينة، والتغريب والتشريد في الأرض. وهذا هو نهجه: أن يحوّل الأنا المُستعمرَ محلّيًا عقلًا الآخر-الخصم السياسيّ من بني وطنه وكيانه الإجماليّ إلى عدوّ، لا فقط في الأيديولوجيا والعقيدة، وإنّما أيضًا في الحياة والوجود أصلا. ولقد وقع العقل السلفيّ (الإسلاميّ منه وغير الإسلاميّ) في مصيدة تعزيز أسباب التّنافي وظروفه بين الجميع.

ونقصد بالتّنافي في وجهه الأقصى الانخراط شبه المجاني في مسارٍ نفى الكلّ للكلّ. والطريقة في هذا قائمة على استنهاض الكلّ إلى المخمصة والنزاع والفوضوية حتى ترى الجماعة الواحدة في مطلق غيرها عدوًّا. ولكم استثمرت في هذا السياق حداثة الجماعات العربيّة بالعمل السياسي العلني منذ 15 جانفي 2011. ولعلّ أكثر من علامة كانت ولا تزال دالّة على تمكّن معظم القوى الاستعماريّة التقليديّة والمحدّثة من إحكام السيطرة على غالبية الفرقاء السياسيّين، والدينيّين، والمدنيين والناخبين. ولقد صدّقت هذه الغالبية أنّ السبيل لإقامة دولة حرّة في مجتمعٍ حرٍّ إنّما تتأسّس عبر الاستعداد الأيديولوجي

⁽²⁾ ممّا يبادر التوجّه الكولونيالي بالاستيلاء عليه في البلاد العربيّة والإسلاميّة توزيعيّة هذا العالم من الرّموز واللّغة وتصريفها كما يشاء. فله أن يسبي الحدث بالرّبيع العربي وبالربيع العبري أحيانا أخرى، ثمّ يستأنف تسمية الحدث بالثورة العربيّة تناسبًا مع أغراضه. وله أن يشدّد أكثر من اللّزوم العلميّ والتاريخيّ على العشريّة السّوداء في الجزائر وكما لو كان يُراد بذلك اعتبار سائر العشريّات السّابقة لها والأحقّة غير سوداء. وله أن يسبي ممّن عاداه بمحور الشّر استباقًا منه لدرء الشّبهة عن نفسه إن عزم التاريخ النّقديّ لاحقًا على توصيفه هو بها. وله أن يسبي تدمير مدنيّ تطهيرا لها من الإرهاب. وله أن يسبي قتله الأبرياء بنتيجة خطإ أو «نيران صديقة». وله أن يصطلح على التنكيل بأعرق الشعوب والحضارات بـ«العقوبات الذكيّة». وله أن يُخرج إنسانيّة عسكريّته المهيمنة لأنفاس الحياة على أنّها «نقط مقابل الغذاء». وعليه، أن يسبي التنازل عن الأرض والعرض بـ«سلام الشّجعان». وله أن يسبي بول بريمر بـ«الحاكم المدني للعراق» وكأنّ العراق لم يكن مدنيًا منذ حمورابي. وهكذا، لا نعلم إلى متى سيستمرّ المستعمر متفردًا ومبادرًا بإسناد الأسماء إلى أشياءنا وأحداثنا وبشرنا وحجرنا. إنّ الاستيلاء على نظام التسمية هو من العناصر المتّمة لبولوج استراتيجيا الوصاية منهاها. وإذا كان علينا أن نقول هنا كما في بعض الهوامش الأخرى تدقيقًا، فإنّ البعض من متابعي هذا العمل بعين واحدة وتقليديّة قد يرى فيه تعميمًا للمسألة. وعليه، نكتفي بالإشارة والتنبية أنّ الأمر يحتمل تفكيكًا نقدًا قوامه الأساس استحضر المسكوت عنه والأفكر فيه عادة وتمحيصهما كما أوصى ابن خلدون بذلك في قراءة الأحداث التاريخيّة. لأنّ تقليب موضوع النّظر على أكثر من وجهٍ هو من صميم قواعد التفكير الفلسفيّ النّقديّ.

⁽³⁾ نعلّم كلّ الأحزاب العربيّة والإسلاميّة تقريبًا وعشيّة 14 جانفي 2011 أنّ الدّول العربيّة بحاجةٍ إلى تأمين سيادتها الوطنيّة واستقلاليّة قراراتها. وهو ما مثّل حيرةً بالنسبة إلى المستعمرين كما التمسنا ذلك في تونس ولمدّة تناهز السّنة. لذلك، تمكّن الاستعمار بعدنّ من إقناع أهل الدّاخل بأنّ شرط مطلبهم التاريخي هذا كامن في تنافهم والتكتل جميعًا ضدّ السّلفيّة الإسلاميّة، وتكتلها هي بدورها في المقابل ضدّ الكلّ. وهكذا، يصبح الكلّ معاديًا للكلّ في بلاد العرب.

المفضي إلى العنف أو الكراهة المفضية إلى القتل أو الإقصاء الحزبي والمفضي في أدنى حالاته إلى تزوير الانتخابات أو عدم الاعتراف بها ولو كانت نزهاء أو الالتفاف عليها بالنكول أو بمجرّد التأجيل والمماطلة⁽¹⁾. كلّ هذا وما خفيّ إنّما يترتب عليه تبرير الاقتتال والتشريد والتهجير والتجويع مثلما هي الحال في مسألة ما يستحقّ بمحاربة الإرهاب السّلفي في سوريا واليمن والعراق. وهنا يكمن اللّغز السياسي-الاستعماريّ الذي، حتى لو توقّر خطابه على قسطنطين المصادقيّة فهو غير صادق في معظم ما يسوّقه لنا من خطاب هو بدوره مشتقّ من سياق الإرهاب المعولم نفسه.

4. موضوعة السلفيّة والعلمانية: من التنافس السياسيّ إلى الاستعداد الأيديولوجيّ

من المفترض سياسيّاً أن يرى المختلف في غيره مجرد متناظر سياسيّ معه في استحقاقات الحكم وتصريف الشأن العام للمجتمع والدولة. وأن تكون حقيقة العمل السياسيّ الحزبيّ قائمة على التنافس عبر الانتخابات. ولمّا كان بيّناً منذ أواخر الثمانينيات من القرن الماضي أنّ الإسلاميين هم الأوفر حظاً في الوصول إلى الحكم وتبدير الشأن العام للدولة والمجتمع، فإنّ القوى الاستعماريّة وقد تألفت مع منظومات الفساد والإفساد المحليّة توافقت على ألاّ تقبل بتبدير الإسلاميين للسياسة المجتمعيّة. ولكلّ قوّة داخلية أو خارجيّة تبريراتها في الغرض. وعليه، تمّ تعزيز نهجين متوازيين: أولاً، دعم الحياة السياسيّة غير العادلة ومن اشتغل بها في الدّاخل. فضلاً عن التجويزيّ الليبراليّ والأيديولوجيّ في مفهوميّ الديمقراطية والحرّيّة والافتراء العنصري في مفهوم حقوق الإنسان. وثانياً، المداومة على إخراج عموم العرب والمسلمين في مشهديّة فظيعة قوامها التعنيف والتقتيل والتدمير والتخلّف... الخ.

وفي النتيجة، أدّى تراكم آثار المنهجين السابقين مع انصهار العلل الدّاخلية والخارجيّة وتفاعلها إلى الحدث التاريخي العربي المفتوح منذ 17 ديسمبر 2010. إنّ الحدث المستهدف انتزاع حياة الكرامة والحرّيّة والعدالة والتعايش السلمي ودمقرطة الحياة السياسيّة. وما يزال هذا الحدث يشهد توسّعاً وارتدادات وانزياحات ومآسٍ تقنّعت أحيانا بالإسلام وأحيانا أخرى بما خالفه من الطروحات الشيوعية والقومية. وبالاعتماد على كلّ عناوين النّصب التاريخيّ للتنكيل بالمسار التحرريّ في البلاد العربيّة والإسلاميّة، تمّ بشيء من العُسفِ اعتصار إرادة الشعوب حدّ تجريدتها من هجتها وعزمها. فغدّت آليات القمع الماديّ واللاماديّ منسجمة فيما بينها ومشتغلة على النّحو الأخطر لإشاعة المعادلات التالية: أولاً، إمّا ظلامية المسلمين وإمّا حداثة الليبراليين الغربيين. ثانياً: على الناس أن يأمنوا على حيواتهم بهجران العمل السياسيّ والأحزاب. أمّا إن وقعوا في الاشتغال بالسياسة، فالسّابّة منهم لكلّ الآخرين هي الناجية في الانتخابات والحكم والمُعانة عليهما. ثالثاً: التحرّر من السلفيّة هو شرط علمانية الدولة ومدنيّتها، ومن ثمّ فهو شرط تثبيت انتماء الناس إلى العالم المعاصر كعالم حداثة وتقدّم وتنوير.

وكردّ فعلٍ، وقعت معظم القواعد الشبابية من الحركات السلفيّة إجمالاً في مدار التعصّب والتجوّز في تفعيل مفهوم الجهاد والمقاومة. فتملّكت روح الانتقام والعنف الكثير من الشباب العربيّ والإسلاميّ. وبإيجاز، نالت كلّ المعادلات الجيو-سياسية من مزاج الغالبية الهائلة لقواعد الجماعات السلفيّة. ولعلّها نالت بالتساوي حتى ممّن خالف السلفيات أو استعدها، مثلما هي الحال في سوريا، وليبيا، واليمن وتونس. تلك هي آثار بيّنة لاشتغال مجمل المعادلات المذكورة سابقاً على النحو المفضي إلى نجاح استراتيجيا عقلنة استرقاق المستعبد: هذا المسحوق بدناء وضعه التاريخي أصلاً. لكن، مكنم الخطورة في أنّ هذا يتمّ تحت عناوين الحرّيّة والديمقراطية ومقاومة الإرهاب وحرية التعبير. فضلاً عن تطويع مقولات حقوق

(1) ولهذا الغرض تُساق في الغالب ذريعة تهديد الإرهاب السّلفي. في الحقيقة، يعود ذلك إلى حسابات موازين القوى السياسيّة للأحزاب. وهي دُرْجة شائعة في تونس مثلاً. وتعمل بها منظومة الفساد والإفساد.

الأقليات والنساء ومقتضيات تحرير الأجساد من تورطها السلفي في لزومة القيم الجمالية والروحانية والخلقية التقليدية- المحافظة. وبحسب مقامنا هذا يهمننا التذكير بما يلي:

أولاً: وقعت السلفية من فرط معاداتها للعلمانية والديمقراطية في التطرف. والواقع أنه سيق بها إلى هذه الدائرة الخطرة من فرط التنكيل بالقيم التقليدية لمجتمعها ومحاصرة حرية الضمير والمعتقد. ولكم استثمرت في الغرض ذاته راديكالية خطاب السلفية الدالة على تصوُّرها غير المدني للدولة. علاوة على تسرُّع بعض أجنحتها في إملاء سلوكيات غليظة أحياناً ومسالبة للحريات العامة والخاصة. واندفاعها أحياناً أخرى نحو ممارسات خطيرة من قبيل القتل والعنف. وليست هاته الممارسات في الواقع، على نشار مع ما هي عليه البنية التحتية للمجتمع العربي خصوصاً من تنشئة سياسية هجينة قامت منذ عقود على إحلال الغباوة محل الحصافة وسوء التدبير محل حُسنه.

ثانياً: تهيج بعض الجماعات الإسلامية المختلفة منهجياً في السياسة مع الحركات السلفية لإقناعها بضرورة تبادل المواقع النزاعية في مؤسسات الدولة ومقاليده الحكم وأطر المجتمع. مع المحافظة دوماً على دورية إحلال هذا الجديد من السياسيين محل ذلك القديم واختبارهما معا في معارك تبادل النفي. وذلك مع الحرص على ضمان مجال الحركة والخطاب: ضمن دائرة الاستعداد الدائم⁽¹⁾ وثقافة التأثيم المتبادل.

ثالثاً: تعزيز القيم الليبرالية والصهيونية والعنصرية عموماً لتحل محل قيم رفيعة في السياسة والحياة الشخصية والقانونية والثقافية... الخ. وقد عزز هذا بدوره في المقابل، من هيجان الحركات الإسلامية. فاضطرَّ بعضها إلى الممارسة الميدانية النافية لهذا التوجُّه المنكّل بالمجتمعات العربية والإسلامية. مثلما وقع بعضها الآخر عكسياً في التوجُّه ذاته. وفي قراءة منها لنفسها ومقاصدها، رأت الحركة السياسية السلفية أنها تمثل روح الشعب وتعبر عن أصالته. غير أنها أدت في الكثير من الأحيان، ولقصور عقلها السياسي ودغمانيته، إلى نتائج عكسية⁽²⁾. وهي نتائج كارثية ما يزال المستعمر يحتاجها برهانا في مشروع إمعان التنكيل بمن رأى في مبادرتهم بالانتفاض على حكامهم منذ 17 ديسمبر 2010 خطأً وتجاسراً على «أنظمة الأمن والاستقرار». وكذلك اضطرَّ البعض الآخر وتحت إكراهات الواقع السياسي المحلي والدولي إلى المخاتلة والتلويب والتلون مثلما هي الحال مع الإخوان المسلمين في تونس والمغرب وليبيا.

رابعاً: السعي الليبرالي من الدّاخل والاستعماري من الخارج إلى إقناع جمهور الناس بالتخلي عن التصويت في المناسبات الانتخابية. وذلك بتوجيه سياسي وعقائدي مضادّ لتطلُّعات انخراطهم البدني في الثورات العربية. فأشعروا بعض الناس من النكوصيين في الفعل والتَّبَع في الفكر بضرورة الإنصات إلى جلد الضمير: إذ ارتكبوا من الآثام ما ارتكبوا لما ثاروا على ما كان يسعى بنعمتي الأمن والاستقرار في بعض البلدان العربية. كما استشعر البعض الآخر أنَّ الأرضية الوطنية للمشاركة في الحكم السياسي غير قائمة بعد. وبالتالي عليه، بمقاطعة الانتخابات ودعوة الجمهور إلى ذلك⁽³⁾.

(2) الكثير من هذا بأرض مصر والعراق وسوريا. أمّا قليله فأرض ليبيا وتونس. ولقد استُخدمت في هذا الغرض حتى بعض القراءات للنصوص الدينية والشرعية حدّ الدفع بالجماعات الإسلامية إلى تكفير بعضها البعض.

(3) ومنها تحويلات التعصُّب العقدي والفكري والسياسي الحياة إلى موت وحرمان.

(4) ولئن كان ذلك التوجُّه صادقا في القول أحيانا من الجهة الأخلاقية، فإنه لم يكن ناجعا في الفعل من الجهة السياسية.

خامساً: تعزيز التمييز العنصري بين الجماعات والأقليات والجهات والناس والجمعيات والنقابات والأحزاب⁽¹⁾. وذلك بتحويل حياة الآخر-المختلف حضارياً ودينياً إلى عدوٍ للحياة وجبت إدانته وسلبه ونفيه وحتى قتله أو تشريده مثلما هي الحال في سوريا واليمن وأجزاء من مصر والعراق.

5. من شبح السلفية إلى اعتلال الجغرافيا السياسية

ففي مسعى مغالبتها لأنفاس التحرر العربي والإسلامي تمكّن المستعمر الخارجي والاستبداد السياسي المحلي من اشتقاق صورة شبحية للسلفية تُضاعف مما هي عليه بطبعها من غلوٍ في القول والعمل. وهي صورة متوقّرة على خليطٍ من الموصفات الحقيقية والمغشوشة، والطبيعية والمصطنعة. وعلى هذا النحو، اشتقّ للسلفية منظر نلخصه في إخراج جيوسياسيٍّ للمشهدية الفرجوية التالية:

أولاً: الكثير من الصُّور الخارجية، أي الموضوعة من قِبَل الجماعات السياسية والأيديولوجية غير الإسلامية، وهو ما كان مناسباً لجعلها مصدر رعبٍ وفظاعة وتوَحُّش. وتتمثّل هذه الصُّورة في جملة المواقف المناهضة أصلاً للوجود السلفي في الحياة والسياسة، والتاريخ، والعالمين الفكري والمادي. وهذه المواقف محكومة هي الأخرى بعقلية سلفية خالصة لكونها تستند إلى سلفٍ ما⁽²⁾ في كلّ استعدادها لا فقط الأيديولوجي، وإنما أيضاً من جهة تصوُّرها لنظام العيش الجماعي. وقد تبنّت هذه المواقف بالخصوص الغالبية من أهل اليساريين من السياسة والمال أكثر من غيرها. فضلاً عن دعمٍ شبه متقلقل من قِبَل بعض تيارات القوميين العرب والأكراد والأمازيغ. أمّا مجمل العناصر المشكّلة أساساً لهم في التنكيل الحياتي بالسلفية وطروحاتها التي لا ننكر عدم وجاهتها، فتقوم في جوهرها غير المعلن على المعاداة للدين الإسلامي أصلاً وعدم الاعتراف به مرجعاً لا للروح ولا للمادّة خصوصاً مع نوعٍ بعينه من اليسار السياسي المتعصّب أيديولوجياً⁽³⁾. ولا يخلو هذا الموقف من دغمائية فكرية لكونها ترجع هي الأخرى رجوعاً آلياً إلى سلفٍ: المرجعية الماركسيّة-اللينينية⁽⁴⁾ ومن طوّرها لاحقاً في القرن العشرين. غير أنّ فُؤيداً ههنا مع القوميين واليسار المالي كان بيتاً من حينٍ لآخر. ويتمثّل في انتسابهم إلى الموقف المناهض للطروحات السلفية من جهة حرصهم على تحييد الشريعة الإسلامية عن مؤسّسات التشريع والحياة العملية عموماً، إذ يرؤن في العمل بها أسلمة للمجتمع، فتهدداً لعلمانية الدولة و/أو مدنيتهما⁽⁵⁾.

وثانياً: الكثير من الصُّور الداخلية النابعة من داخل بعض طوائف الإسلاميين. الأمر الذي جعل منها تظهر بمظهر المتطرّفة والمنحرفة عن روح المرجعية الإسلامية. من الصحيح إننا لا نعتبر الاختلافات المذهبية والمنهجية في قراءة المرجعيّات الإسلامية أمراً حادّاً، ولا حتى شادّاً من جهة الفرق في التعامل بها في تاريخ الحضارة الإسلامية وخاصّة في البلاد العربية منها. غير أنّنا نودّ الإشارة إلى طارئٍ حدث مؤخّراً ومنذ بداية القرن العشرين، ثمّ تعمّق على نحوٍ من الخطورة على إثر بداية حركة

(2) تلك صيغة من تعاطي النفي الذاتي. فبدل توجيه الصراع إلى القوى النافية للعالم المعاصر ومنها: الصهيونيّة والإمبرياليّة والتمييز العنصري المحدث، صار تألّف هذه القوى طبيعياً لما يوجد بينها من قواسم مشتركة عمادها المصلحة العامّة: سلب أنفاس التحرر (وسواء أكانت إسلاميّة أم غير إسلاميّة). فضلاً عن ذلك، تمّ التدنُّج في مسار تعديم الفرقان الطبيعي بين الحياة والموت كلّما تعلّق الأمر بحقّ المسلمين والعرب في الحياة.

(3) الخطأ الحادث بعد 14 جانفي 2011 هو أنّ المعادين للعرب والمسلمين وجدوا في الخصوم السياسيين للجماعات الإسلامية الوظيفية أداة للارتقاء بمفهوم الخصم السياسي إلى مرتبة العدو الأيديولوجي. ومن ثمّ اعتبار الخصم خطورة على الحياة. وتكمن هذه الخطورة التي حلّت بمعظم أهل النخبة الثقافية والسياسيّة خاصّة في البلاد العربيّة في التوافق تمام التوافق مع القوى النافية للعالم المعاصر حول معاداة الحركات الإسلامية (السياسيّة منها والدينيّة).

(4) غير أنّ الموقف يظلّ غير معلن بصراحةٍ تجنّباً منهم لانكشاف عنصر الإلحاد في هويّتهم الفكرية.

(5) خصوصاً في نسخها الستالينية.

(6) في الواقع يمكن القول إنّ مواقف اليساريين أكثر وضوحاً وصراحة من مواقف القوميين التي تظلّ في معظمها رمادية وغير دقيقة.

التحرُّر في البلاد العربيَّة منذ 17 ديسمبر 2010. ويتمثَّل هذا الطَّارئ في تحويل خطير للفروق السياسيَّة إلى فرقانٍ عقائديٍّ حتى باتت الجماعات تلتمس لها أحياناً أسانيد تعليلٍ في النصوص الدينيَّة من القرآن والسُّنة وغيرهما.

فعلى تلك الشاكلة دَبَّر القصور الفكريُّ الذاتيُّ لبعض الإسلاميين ملمح الصراع مع السُّلفيات. ولقد امتزج صراع الأطروحات بين الإسلاميين في الغالب بحشو التدابير الماكرة للسياسية العولمية المحدثَّة في عصرنا، فضلاً عن تطويع الإمبريالية مادياً وثقافياً لأغلب التنظيمات الإسلامية. فكان لا بدَّ من الإكثار من السرديات السياسيَّة وحُسن توزيعها بحسب سياقات الصِّراعيْن: التطاحن الدَّاخلي بين الإسلاميين من جهةٍ والعراك الخارجي للبعض منهم مع قوى الاستعمار. فالكثير من العرب سَمَّاعون للغو الأيديولوجي في فترات الحماسة الثوريَّة وفجائيَّة الانفراج التاريخيِّ. على هذا النحو يمكن ترويض الغالبية من السُّلفيين وغيرهم من العلمانيين بحجج متباينة، ولكثها نافية لسويَّة الحياة المجتمعية التسالمية. وهكذا، تمَّ منح هاتين الجماعتين المؤطَّرتين للتَّو على نحو جديد نوعاً من التناسب أو التوافق⁽¹⁾ أو التواطؤ مع توجُّهات العولمة السياسية الناشئة منذ أواخر القرن التاسع عشر للميلاد. هذه واحدة من آليات الدفع بالكلِّ لاستشباح الكلِّ في الجغرافيات السياسية الحاضنة لمحاولات التنوير والتحرير العربيَّة الناشئة منذ بداية القرن العشرين. نجح المخطَّط إلى حدٍّ كبير. فمن جهة ثمة السُّلفيَّة كأَنْصار الشريعة في تونس وليبيا، ويعاني أعضاؤها من عَوَزٍ فكريٍّ فادح. ومن جهةٍ أخرى، تمَّ بعث السُّلفيَّة الرَّماديَّة الممزوجة أو المصنَّعة كداعش في سوريا والعراق. أمَّا الثقافة الجيو-سياسية للاستعماريات فقد رأت أنَّه من اللُّزوم الاستراتيجي لها الذهاب بالوضع نحو الدرجة القصوى من الرمادية المربكة لعقول معظم السياسيين والمرسَّخة لدغمائية فكرية سلفيَّة. هي ذي الدَّرجة: إحداث دمج بنيوي بين الطبيعي (السلفية الساذجة والسطحية) والمغشوش (السلفية المفبركة) في صلب الفسيفساء السلفيَّة عينها. في الواقع، تمثَّل الدَّمج في الدَّفع بالسلفيَّتين للانصهار في سلفيَّة مُحدَّثة على الهيئة التي يرغب فيها المستعمر من الجهة الوظيفية. وما الهدف في النهاية بشيءٍ آخر غير الاستيلاء المترجِّل على الجغرافيا السياسيَّة للبلاد العربيَّة والإسلاميَّة، بل لقد صُنِّعت هذه الجغرافيا على النَّحو الذي يجعل من أهلها على دوام خوفٍ من شبَّحي السُّلفيَّة والعلمانية في نوع من الحركة التناوبية. فتوزَّعت صورتها ورُتبت على أربعة أنحاء:

النحو الأوَّل. ثمة شبه تحييد عالمي لجغرافيا سياسيَّة أولى شبه حرَّة على الرِّغم من أنَّها مكبَّلة بأغلالها المحليَّة والخارجيَّة. ولكن، يظلُّ محكوماً عليها وأهلها بتخيُّل رعبٍ يوميٍّ، مع ترقُّب دائمٍ لإمكان استحالتة إلى أخطرٍ واقعٍ ملموسٍ متى اقتضى منطق القسمة الاستعماريَّة ذلك. ويتصوَّر ذلك كلَّه مع ما يستلزمه الأمر من توجيهٍ للصراعيْن الداخليِّ و/أو الخارجيِّ هذه الوجهة أو تلك. هذه هي الحال في تونس وأجزاء كبرى من مصر. أمَّا وظيفة الجغرافيا السياسية في هذين البلدين فتتمثَّل في الإسناد اللوجستي والاستخباراتي والإعلامي للحروب البيضاء والمعارك شبه الحمراء. وقد تطلَّ هذه الجغرافيا قابلة للارتجاج والتحوُّل في أيِّ وقتٍ.

النحو الثَّاني. ثمة إعادة إنتاج لجغرافيا سياسيَّة ثانية أو شبه بديلة تكاد تكون مترجِّلة فمتحوِّلة على الدَّوام في حركة لولبيَّة بغرض إفراغها اجتماعياً من الوحدات السَّكنيَّة وديمغرافياً من البشر وعمرانياً من الحجر. وتلك هي حال معظم المدن والأراضي السوريَّة واليمنية وحتى سيناء المصريَّة وأجزاء من العراق. ومن جهة المقصد الاستراتيجي، ربَّما يُراد لها أن تصير أراض بلا شعبٍ. أمَّا وظيفة هذه الجغرافيا السياسيَّة فتتمثَّل في التوطين العسكري التدريجي لقوى الاحتلال.

النحو الثَّالث. ثمة اعتصار عالمي لجغرافيا سياسيَّة ثالثة لكي تظلَّ واهنة سواء بسواء واعتلال أهلها مثلما هي الحال في ليبيا والعراق. فلا حياة قابلة للحياة ولا موت دال على مطلق الفناء. والفضيلة التكتيكية للحرب على السُّلفيَّة هنا كما

(1) يبدو أنَّ ذلك التوافق يتمُّ في الغالب دونما وعي وعن غير قصد من الجماعتين السلفية والعلمانية، لأنَّ البصيرة السياسية لديهما باتت سطحية وغير هادئة في قراءتها للمشهد الجيوسياسي العالمي.

هناك كامنة في تيسير قيس أنفاس أسباب التحكُّم في الحياة والموت لدى العلمانيين والسلفيين مع المحافظة دائماً على الضدية القصوى بينهما. غير أنَّ الغرض من التطاحن اليومي بينهما هو تأهيل الجميع للنفور من معاني الإصلاح والتحديث والثروة والأرض. أمَّا وظيفة هذه الجغرافيا السياسية للعراق وليبيا فتتمثل في الإسناد المادي الدائم لاقتصاديات النظام العولمي وإعادة تموقع جيوشه الحافظة لبنيته. وهنا تيسر سرقة الثروات والاستيلاء عليها وابتزاز أهلها من أجلها. وما على معظم خدم الثقافة والإعلام من المحليين إلا تبرير السرقة المادية وإعادة تصريف خرائط التموقع العسكري، بما يتناسب مع حجم الكلفة الاقتصادية-السياسية لمحاربة الإرهاب السلفي وتأمين دوام معركته مع العلمانيين.

وأخيراً، يتمثل النحو الرابع في محاولة عزل عالمي لجغرافيا سياسية أخرى احتياطية لإمكان حربٍ مقبلة بين أعضاء المجتمع الواحد. وستكفل المنظومات الاستعمارية باشتقاق العناوين المناسبة لها. أمَّا وظيفتها فربما تتمثل في هذا الاختبار المزدوج:

من جهة أولى، تأهيل القوى الاستعمارية ثقافياً وسياسياً للمتعادين أيديولوجياً في بلاد العرب، ومن ثمَّ يتيسر لها اختبار عُدتها القيمية ولانحة مقولاتها وعتادها العسكري بتجريب ذلك على أرض الغير ومؤسساته مثلما هي الحال في اليمن والسودان.

ومن جهة ثانية، قيس قدرات جماعتي السنة والشيعة على خوض معارك محتملة على أمل أن تكون نافية لهما بالتمام أو على الأقل ضابطة لحدود تواجدهما المؤمّنة لدوام مراقبتهما ومجال اشتغالهما بالتنازع والاحتلال لدوام تنافيهما المتبادل، فضلاً عن إشاعة ثقافة عسر التعايش بينهما⁽¹⁾. ومن جهة المنتهى، يمكن استنزاف طاقات الموارد البشرية لكليهما، والموارد المالية للسعودية⁽²⁾.

6. تعزيز منطق اعتراض السلفية والعلمانية على الكل والكل عليهما

إذا اجتهدنا تأويلياً في النظر إلى السرديات السياسية المتفق بشأنها بين المستعمر ووكلائه من المستبدين في الداخل، لألفيناها من منظور الفلسفة الجيوسياسية النقدية مجرد أقنعة تسرّب بها استراتيجيا التنكيل بأسئلة الناس حول العدالة الاجتماعية واستنهاض التاريخ وعتق الحرية نفسها في البلاد العربية والإسلامية. فكان لا بدّ للخطاب العولمي من تعزيز الصورتين الشبّحيّتين للسلفية والعلمانية. وذلك، من خلال:

(2) واليوم بات السودان يمثل أجلى مظاهر التطاحن الأيديولوجي والعربي، حيث لم يسلم هو الآخر من معركة المحاصرة اليومية المتبادلة بين الإسلاميين والعلمانيين.

(1) لكن، من أهل الجغرافيات السياسية الأصليين يُسند حقيقة تمكين هذا المستعمر أو ذاك من الأرض التّوافة إلى التحرّر منذ بداية السقوط المدوي مع معاهدة ساكس-بيكو (1916) ووعد بلفور (1917) ومعاهدة لوزان (1923) وقرار تقسيم فلسطين (1947). في الواقع، علينا أن نعترف أنّ بعضاً من السياسيين المسيّين لمستعمرهم ليسوا على وعي بإسنادهم هذا. وإنّما اختلاط القصور العقلي بالدغمانيات الأيديولوجية وبالصّور الشبّحية للسلفية المحدثّة، هو علّة إسنادهم المجانيّ لأعداء سؤال الحرية في البلاد العربية. ولئن كنّا ننزّه البعض أخلاقياً عن مقصد العون المجاني للعملة الجيوسياسية، فإنّنا ننتمي من جهة النتيجة العملية إلى اعتبارهم جزءاً من الفاعلين الرئيسيين في معمعة النّفي الذاتي وتدبيره. وفي هذا المقام، فإنّ شأن المعارضين على الجماعة السلفيّة كجماعة من المسلمين يتراوح إجمالاً بين مواقف سياسية ثلاثية: الواقعي-المعتدل والسياسي-الاقصائي والمُعْدم لحق الجماعة السلفية في الحياة أصلاً. والموقف المعتدل صادر عن بعض الجماعات السياسية. ومنها الجماعات الإسلامية وغير الإسلامية. وهي تعترف بالتعايش السلمي بين كلّ الكيانات المجتمعية. وتلك هي حال معظم الأحزاب الملتزمة قولاً وفعلاً بالنهج السياسي الديمقراطي. إذ تنأى تلك الأحزاب بنفسها عن الاختلاط بمتاهة اختزال العمل السياسي العربي في منازعة السلفيين.

من ناحية أولى، هناك حرص عالمي على توسعة دائرة التهريب بإشاعة مشهدية تهريب الجماعة السياسية و/أو الدينية بالجماعة المناهضة لها.

من ناحية ثانية، جعلها أكثر تطرفاً في الخطابة والممارسة الميدانية، بل وتشجيعها على ذلك في الخفاء من خلال الاختراق الثقافي والمعلوماتي.

وتبعاً لذلك، أصبح ممكننا رهن الكلّ في مدار الاكتفاء النظري بإنتاج المواقف الخطابية من السلفية والعلمانية: أيديولوجياً وعقدياً وسياسياً. والحاصل من ذلك، أن تعذّر على أنفاس التحرّز الحقيّ التقدّم في مسار تحرير الإنسان والحياة والاقتصاد ومؤسسات «الدولة الوطنية» من المستعمرين. ولعمري إنها صيغة مُحكّمة في عقلانيّتها لإرجاء استحالة التاريخ تاريخاً متحرّراً في البلاد العربية والإسلامية. فلقد ترجمت هذه الصيغة عن فعاليتها في كلّ المواقف. ذلك أنّ معظم السلفيات، وبصرف النظر عمّا إذا كانت طبيعية أو بضاعة استعمارية مغشوشة، باتت تكفّر من لا يوالها النهج السياسي وتستعديه. وبذات المقدار، توافقت في المقابل معظم كيانات المعارضة السياسية العلمانية والمدنية والمهنية بشأن مقاومة السلفية ومخاطرها. وبهذا النهج، تموقعنا اليوم أو نكاد في وضع سمّاه توماس هوبس (Thomas Hobbes) «حرب الكلّ ضدّ الكلّ». فما هي خصوصية المواقف من عقلية السلفية الإسلامية؟

أولاً، موقف عموم الليبراليين والغالبية من اليسار المالي. يسعى هذا الموقف إجمالاً إلى إقصاء كيان السلفية من الحياة السياسية. وذلك لكرهه أهل اليسار المالي لمعظم تشريعات الإسلام وحدوده في كلّ ما يتعلّق تقريباً بحيوات الرغائب والنزوات والشّهوات والإثراء غير المشروع... الخ. وهم في الواقع لا يعلنون هذه الحجج في مستوى الخطاب. ولكن، تراهم يسارعون إلى اعتماد الحجّة الجيوسياسية البديلة للتبرؤ من أحكام الإسلام. فيتحالون مع الآخر-المستعمر ويعملون معه على تثبيت مقولة إن الجماعة السلفية جماعة إرهابية في كلّ الحالات. ولئن باتت مؤكّداً تطرّف هذه الجماعة بالفعل ومغالاتها في طروحاتها، فإنّ طريقة تدبير الصراع ضدّها هو الذي عرج منهجياً بالكلّ عن مسار تطلّعات الشُّعوب الثائرة من أجل حرياتها. لذا، بات من اللزوم بمكان التفكير في كيفيات تدبير الصراع من الجهة المنهجية وذلك وفقاً لمنطق الفلسفة الجيوسياسية وعدّتها التأويلية والنقدية.

ثانياً، موقف الغالبية من اليسار السياسي والعلمانيّين. وهو الأخطر من حيث لا يعترف أهله بحقّ الجماعات السلفية في الوجود والحياة حتى بوصفهم مجرد بشر. وقد تكون علّتهم الحقيقية وغير الظاهرة لعموم الجمهور في خطاباتهم السياسية هي بمعنى ما نسبة السلفية إلى الإسلام والسياسة الشرعية بوجه من الوجوه⁽¹⁾. غير أنّ اليساريّين والعلمانيّين يسوقون في الخطاب المسموع والمقروء حجّة العنف والرجعية والظلامية. وهذه المقولات قد فقدت في الحقيقة منهجياً وظائفها الاجرائية في منظومة الاستبداد السياسي المتطرّف هو الآخر. ولا يعني هذه الفئة السياسية والأيدولوجية حقيقةً الجدل في الغرض التالي: إذا كانت السلفيات تمثّل إسلاماً منحرفاً، أو معتدلاً أو ضالاً أو مصنّعاً أو طبيعياً... الخ. غير أنّ هذا بات يمثّل بدوره حجّة على ما في دغمائية العقل العلماني من سلفية، لأنّ الإيمان الحرفي بنصوص منظرين من أزمنة منصرمة

(2) وحتى لو كانت تلك السياسة منزلة في الواقع تنزيلاً مشوباً بالكثير من الأخطاء.

حدّ تحويلها إلى عقيدة محدّثة هو في النهاية ضرب من الإيمان السلفي⁽¹⁾ فيما لو عيّرناه بمنطق التفكير النقدي اللازم اليوم في الثقافة العربية العالمة.

ثالثاً، موقف الغالبية من القوميين العرب. يتنزّل موقفهم هو الآخر ضمن السياق نفسه تقريباً. ولعلّنا نراه الأكثر ضبابية وتبعيّة لغيره كلّما أخضعناه لتفكيك نقديّ. فهو بمنطق اللّغة الفلسفيّة لا يعمل بذاته ومن أجل ذاته، وإنّما يعمل بغيره ومن أجل غيره. ولا يخلو هذا الموقف القوميّ العروبيّ هو الآخر من سلفيّة لكونه من جنس الموقفين السّابقين. فهو يعتقد في ماضي يمكن استعادته استعادة شبه حرفية، كما لو كان التاريخ السياسي لم يبدأ إلّا مع التجربة الناصرية أو البعثية. علاوة على ذلك يظلّ موقف القوميين مستليفاً لكلّ سندات من الماضي-الزّمان المنصرم. فلا يختلف شأنه عن شأن السلفيّات الإسلاميّة والماركسيّة والعلمانيّة العربيّتين.

وفي المقابل، فإنّ للسلفيّة الإسلاميّة الخطأ ذاته حين استعدت الكلّ من الإسلاميين وغير الإسلاميين. إجمالاً، يمكن القول: إنّ ما كان لتكشف خطورة المتاهة السياسيّة لجلّ الجماعات الحزبية والمنظمة في البلاد العربيّة والإسلاميّة بالوضوح الكافي إلّا في العقد الأخير تقريباً. فالיום أصبحت أرضيّة الفعلين النّافع للمجتمع والعاث به متاحة للجميع. ونتيجة لذلك، فإنّ الدغمائيّة هي صورة التعصّب التي بات الكلّ السياسي والثقافي والنقابي واقعاً فيها تقريباً. وسواء أتبصّر الجميع أمرهم أم لم يتبصّروا فإنّ الاستراتيجية الجيوسياسية للعوامة الأمريكيّة أن تجعل من السلفية والعلمانية مجرد كيّانين وظيفيّين ومحاظفين على التّطاحن بداخلهما المحلي. أمّا ما يثير الرّيبة الفلسفية من جهة سياسية هو كيف أنّ الكلّ المنغلق على ذاته قد هجر سؤال الحرية وطرح جانباً تقويم ما في التاريخ من أعطاب وعرج.

فعلى هذا النحو من الخيارات المدروسة بمنتهى المكر العقلاني سيتدافع الجميع لسلب الجميع ونفيه. وعليه، لا يمكن للعقلين السلفيّ والعلماني المحنّطين أن يسكنوا الرّاهن من التاريخ ولا أن يفعلوا فيه إلّا بما يعطلّ نهضته. ولكنّهما يظلالن، ومن حيث النتيجة العملية، مدبّرّين الأمور نظراً وعملاً بغير ذاتهما وبغير استراتيجيّتهما. وهنا أقدر ما يلي: رغم ما وُجد من نزاعات حول السلطتين السياسيّة والروحية في تاريخ حضارتنا العربيّة والإسلاميّة وثقافتها، فإنّ محاربة السلفيّة للعلمانية أو العلمانية للسلفية لم تكن في الواقع هي الغرض الفكري الاستراتيجي الرئيس. فلا يمكن لأحد أن يَغْنَم حقيقةً من تحويل بعض العقلانيات السياسيّة والدينيّة والمدنيّة إلى صراعٍ حيّاتيّ مفتوح على قاعدة: إمّا أن أوجد أنا أو أن توجد أنت. لكن، ما الذي حوّل هويات العقول السياسيّة المتعادية في عالمنا اليوم إلى سلفيّة قاتلة للحياة وسالبة لها؟ لعلّنا نسوق ههنا بعض الأسباب البينيّة للعقلاء من الناس⁽²⁾، ومنها: أولاً: قصور العقل السياسي عن استيعاب مرجعيّاته النظريّة عند البعض من الإسلاميين والماركسيين والقوميين لحظة محاولة تنزيلها في الواقع. ثانياً: المعاداة المعزّزة صهيونيا وإمبريالياً لمعتقدات الآخر- المنافس لأسباب الإيمان والإلحاد والفكر والعقيدة، والفلسفة، والاقتصاد والثقافة. ثالثاً: تحوّل النهشة الأيديولوجيّة اليوميّة، وبما لها من وزرٍ ضاغط على الجميع، دون تدبير الواقع الرّاهن وتشخيصه السياسيّ في علاقةٍ بالماضي والمستقبل. رابعاً: تبني العقل السلفيّ الدغمائيّ (عند الإسلاميين وغيرهم) للمشهديّة النافية للحياة وخاصّةً بوسيلة العقل الأداتي والعسكري والتبريري.

(2) هو عقل لم يتشعّب بالمرجعيّات لا الإسلاميّة ولا القوميّة ولا الشيوعيّة. ولعلّله، ممّا قد يطالعنا به المستقبل هو أن تتحوّل بعض النخب الماركسيّة الأصولية إلى معلّمٍ للوثوقيّات الأيديولوجيّة الحائلة دون تشغيل للعقل على نحوٍ حيويّ. لذلك، تحوّلت عندهم سرديّة الإرهاب المصنّع بغرض حمله على المسلمين إلى حقيقة خطيرة وجب التحرّز منها وأهلها قبل تحرير الدّولة والتاريخ الوطنيّين.

(1) ونعني غير المتعصّبين من أهل الأيديولوجيات المنغلقة على ذاتها.

7. العقلية السلفية بين ما هو كائن وما يجب أن يكون

وفي واقع عوملة اليوم، تتوقّر الرابطة بين ما هو كائن وما يجب أن يكون على فرض واقع جيوسياسي، وثقافي، وعقائدي وتشريعي. إنّه واقع يُرادُّ له أن يعمَّ كلّ العالم بوصفه وضعاً رمادياً فوضوياً تستثمره القوى الكولونيالية المتحكّمة في تثبيت مشهدية الصّراع العالمي في مدار متعالٍ على التعقّلية ومعاييرها المنطقية. وهو ما من شأنه السماح للتحليلات السطحيّة بسداجتها أو المزوّرة عن قصد، بتوجيه عقول النّاس والكيانات السياسية المعارضة للاستعمار حتى تقرّ بخرافة ما في الوضع العالمي من التباس وغموض. غير أنّ المنظور العقلانيّ للسياق المركّب يظلُّ قادراً على مِرَاس التشخيص النقديّ اللّازم. ولعلّه، يشهد بذلك على ما في الوضع العالميّ من تركيب وليس التباساً. وهو وضع لا تريد له القوى المعادية لهضة الأُمّة العربية والإسلاميّة أن نتعقّله فكريّاً أو نتدبّره بمنهج التنوير والصّراع العقلاني القويم.

لقد وقعت معظم الاتجاهات السّلفيّة الإسلاميّة في مصيدة مقولة اللّواضح الليبراليّة. وتبعاً لذلك، برّزت النفور من العمل السياسيّ العقلانيّ. ثمَّ إنّ بعضاً من السلفيين والعلمانيين قبلوا باستثمار خطابهم أو قواهم المادية من قبَل المعادين للتحرُّر البشريّ مثلما هي الحال في مصر أو بأجزاء من سوريا، واليمن، والعراق وليبيا. فما الكائن إذاً بشيء آخر غير مدار من الصّراع المتكثّر العناصر، فأضحي إلى حدٍّ ما مستعصياً حتى على جلّ السياسيين العضويين من الحركات السّلفيّة والعلمانية. ومن ثمَّ باتوا عاجزين عن تفكيك تلكم العناصر. ففي ذلك أثر من آثار تقديمهم الفكري للمعاداة الأيديولوجية على رصانة التفكير السياسي الحر. وهو ما أدّى إلى استنزاف حركات المقاومة التحرّريّة في البلاد العربيّة والإسلاميّة وتقويض تدريجي لبنائها من الداخل. وممّا هو كائن اليوم أيضاً من التحوّلات الحادثة في التيّار الإسلاميّ المقاوم، العمل على استدراج أهله ليتنازعوا فيما بينهم ويخلدوا إلى منطق النّفي الدّاتي شأنهم شأن العلمانيين الذين استغرقت كلّ صراعاتهم الداخلية في مجرّد المقولات النظرية وألوية البعض من نصوصها على البعض الآخر. حقّاً، يحتاج كلّ واقع مجتمعيّ نصوصاً، غير أنّ الواقع المعيش هو النّصّ بامتياز. فللواقع توكيد وجاهة النّصّ أو تعديمها وليس للنّصّ أن يختبر الوقائع وقد استحالت من ملمح مجتمعيّ إلى آخر.

ولعلّ أهمّ مظاهر ذلك النفي الجاعل من الكلّ متهافتاً أو قابلاً للتهافت هو تدبير العقلية الاستعماريّة لصيغ تنافي الكيانات السياسيّة في مجتمعات النزاع. أمّا الوسيلة في ذلك فتتمثّل في إدراج عنصر التنازع القيمي والعقديّ والمذهبيّ والطائفيّ بين أعضائها. والتشجيع على علانيّة التنازع الأيديولوجي بغرض إشاعة الكراهة بين عموم النّاس وخصوصاً فئة أحرار العالم وعقلائه وشرفائه. فضلاً عن الارتقاء بالتنازع-التدابير إلى حدٍّ جعله استعداداً وجوديّاً. الاستعداد الذي هو في الواقع ليس من ماهية الروابط الحق بين الكيانات الإسلاميّة ومرجعياتها الثقافية الأصليّة.

فالكاين إذاً هو إشاعة أسباب التآكل الدّاخليّ للكيان الإسلاميّ المقاوم بعامة. ولعلّ العنصر الأكثر وظيفيّة من نهج التآكل هذا، هو توجّه منطق التكفير الذي توسّعت دائرته بعد 14 جانفي 2011. ومن الجهة التأويلية، لو قلّبنا منطق التكفير مثلاً في ملمحه السّائد اليوم لألفيناه من جهة النتيجة الثقافية هو عينه ما يأمل فيه منطق القسمة الجغرافية-السياسيّة. وهو المسعى في لغة السياسة الإنشائيّة بمنهج «فرّق تسد». وهي سياسة نقدٍ أنّها دُبّرت ضدّ أنفاس التحرُّر في العالم بأسره، وليس فقط للعرب والمسلمين. فلا نظفر بالحرية اليوم إذا استمرّ ارتداد الجماعات السّلفيّة الإسلاميّة والعلمانية إلى ذات مدارها من التنكيل ببعضها البعض. هكذا، يؤمّن العقل الكولونيالي (محليّاً وخارجيّاً) عدم تخارج الأفعال النضالية والجهادية والمقاومة نحوه كيلا تكون فاعلة ضدّ استراتيجيته. وفي هذا الغرض تحرض الجيوساسة للعوملة على أن تظلّ أفعال تبادل النفي هاته حبيسة الدّاخِل من دائرة العالم العربيّ والإسلاميّ. ومن المعلوم إنّ هذا العالم الأخير يتوقّر على

غير الإسلاميين وغير المتدينين، وهم مواطنون لهم كافة الحقوق وعليهم كافة الواجبات سويةً والإسلاميين. ولن يشفع التاريخ لهذا أو ذاك، إن أخلد الواحد منهما إلى فضاء إقصاء الآخر والتزم بنهجه.

وعليه، نخشى أن تظل الصراعات العربية والإسلامية متمحورة حول نسيجها المجتمعي من الجهتين الاجتماعية والديمقراطية فتنتهي إلى تقويضه. فضلاً عن خشيتنا من تبرير مجاني يأتيه البعض من أهل الملة لاستمرار النزعة الكولونيالية في تحويل أرض البلاد العربية والإسلامية خصوصاً إلى فضاء لاختبار المعدمين والكادحين والمظلومين في انسعادهم باستقبال الموت المترجل في المدن ومخيمات اللاجئين. وذلك بعد أن تمّ مسبقاً امتحان المنفيين منهم في اختبار اصطبارهم على تحمل الدرجة الصّفر من الحياة في محتشدات الفارين من الحروب.

هو ذا تصريف حيوات الناس في الجغرافيات السياسية السّالبة والمتحوّلة من كيانٍ إلى آخر. أمّا ما يجب أن يكون غرضاً بالنسبة إلينا فهو معاضدة الكلّ للكلّ تحريراً للمجتمع، والدولة، والأرض العربية والإسلامية. لكن، في استراتيجيا المستعمر، فإنّ ما يجب أن يكون هو انتهاج الكلّ من المحلّين لسياسة التدمير الذاتي. وذلك، عبر تنافي كياناتها المُفترَض فيها الحرص على وحدتها لحماية أرضها.

وفي المقابل، فإنّ الكائن في مدار السياسة الكولونيالية المترجّلة إنّما هو ضمان الاستيلاء على العراق في التاريخ والقداية في الانتماء إلى الأرض والمدينة. هو ذا غرض استيطانهم بأرضنا التي أصبحت جغرافياتهم السياسية الجديدة. لتصبح بعدئذٍ، بل ومنذ انتزاعها، بعيدة كلّ البعد عن منطق القسمة، وبالتالي تنتفي فيها أسباب التنافي القديمة. لكن، ما الذي يجب أن يكون عليه أمر العرب والمسلمين حيال ارتهايمهم في ربض التنكيل الأيديولوجي ببعضهم البعض؟ نحسب في هذا السياق من النّظر في المستقبل الممكن للسلفيات العلمانية والإسلامية المترجّلة في البلاد العربية والإسلامية أن ينتهج الجميع النحو التالي:

أولاً: على مستوى القراءة الفكرية النّظرية. يجب على أهل الصحافة العقلية من مفكّري الأمة العربية والإسلامية أن يتدبّروا بدقّة متناهية رسم صورة الصّراع ومنهجه. وهذا شرط استهلاكيّ لكيفيات المقاومة، ومضامينها، وعناصرها وأسانيدها. ذلك أنّ جودة التدبير النّظري والفكري للصّراع وأطرافه من قبيل المعني به أساساً باتت من اللوازم الاعدادية للحرية وتمّماتها. ومن ثمّ، يمكن العمل وفق سندٍ عقليّ معيّن لتدبير المقاومة العملية للقوى المستعمرة، خاصّة أنّنا لم نعد بحاجة كبيرة إلى البرهنة على استعدادها للعرب والمسلمين وأرضهم بوصفها جغرافيا سياسية يُراد لها أن تكون لغير أهلها من العرب وغيرهم.

وثانياً: فإنّ ما يجب أن يكون عملياً هو استئناف حركات المقاومة والصّراع والفعل عمومًا ضدّ الطّرف الرّئيس في معركة تحرير العالم ممّا أعاقه لقرون عدّة. والطرف الرّئيس هو جِماع العنصرية والصهيونية والامبريالية. ولعلّنا بتنا نلاحظ كيف أنّ العقل المالك للحسّ التاريخي النّقديّ هو عماد اللّقاء بين كلّ المعنيتين بتحرير أنفسهم وأبنائهم وأزواجهم وأوطانهم ودولهم وتواريخهم من الاستعمارين المباشر وغير المباشر، المادّي والثقافي، الروحي والتربوي. وأخيراً، علينا بالفرقان بين طرقيّ هذه المعادلة: كيف أنّ هلاكنا كامن في التدجّج المتسارع بنا لانتزاع أرضنا ممّا، وكيف أنّ هذا هو عينه ما يعادل اكتفاء عقولنا بالتلبيّ بخيالاتها المتنعمّة بامتيازات الحق الكولونيالي الذي يكاد يقنعنا بمغالطة حصر المشكل الرّئيس في محاربة السّلفيّة للعلمانية أو العكس. ولئن كانت السّلفيّة حقيقة إسلاميّة بيّنة، فإنّها تظلّ في الأفق الآخر والمناهض لتحزّرنّا حقيقة جيوسياسية خطيرة. وهي دُرْجَةُ بها الكثير من الأنفاس الاستعمارية السّمجة التي تسرّبت بدورها أيضاً إلى الثقافة العلمانية.

خاتمة

يمثل غياب الحكمة العقلية في تدبير منهج عقلي للصراع والانخراط فيه والتموقع في المنظومة السياسية العالمية أشدّ مآزق السلفيتين الإسلامية والعلمانية على حدّ السواء. ذلك أنّ إدارة الصراع السياسي تحكمها في عصرنا آليات العقلنة⁽¹⁾ والخبرة وتحري الحيلة السياسية-النظرية وتملّك القوتين الماديّة واللاماديّة في الإيقاع بالخصوم الطبيعيين أو الأعداء المصنّعين أو المنافسين المحتملين. فالتجديل بين ما هو كائن وما يجب أن يكون قد أعضل حقيقةً على العقل السلفي الإسلامي سويّةً وغير الإسلامي. لكن، لم لا يُحسن السياسيون الإسلاميون تدبير إدارة الصراع وثقافته بتنزيل العقلين السياسيين الشيوعي والقومي وحتى العقل الليبرالي منزلة العقل السلفي؟ ولم لا تتجاوز هذه العقول جميعها على قاعدة وحدة الحياة المجتمعية وتأمين وطنيّة الدّول وسياديّة قراراتها؟ أليس هذا مدار المهمة المُرْتَقَب إنجازها قُبيل 2011؟ لم لا تتوسّع دائرة القول والكتابة والنظر في السلفيات وفقاً لمناهج العلوم الإنسانية والفلسفة السياسية الديكولوجية؟

ولعلّه بنهج-تساؤل من هذا القبيل يصبح الحديث متاحاً عن سلفيات إسلامية وشیوعية وقومية وليبرالية وعلمانية، بل وكذلك عن سلفيات ثقافية وإعلامية خارج العالم الإسلامي. فبتلك الأسئلة كوسيلة يمكن للكيان السياسي الواحد أن ينحو وجهة تطهير ثقافته وذاته ممّا علق بهما من تعصّب وعدائيّة. أليس من حقّ كلّ الكيانات الاشتغال بالعمل السياسي والمجتمعي عموماً؟ أمّا ما يجب أن يكون فهو الاحتكام إلى الانتخابات بمواصفاتها ومعاييرها المتعيّنة واقعاً متوافقاً مع التشريعات النظرية لنصوصها القائمة على حقّ الكلّ في المواطنة الملموسة. إذّا، تلك هي فرضيتي-مسألي التي أقترحها في مثل هذا المقام من بسط إدارة الصراع السياسي المحليّ حول دينية الدولة ومدنيّتها بين السلفي والعلماني. فبدل الاقتصار على تشخيص عقليّتي السلفيّة والعلمانية لما قد يكون رسخ فيهما من دغمائيات سياسية ودينيّة متمذهبة بمذهب التعصّب المنافي للعقل، بات مسار الثقافة السياسية السائدة يشجّع على اكتفاء كلّ تيّار بالإدانة المجانية والجزافية لثقافة منافسه وقيمه. لذلك يمكن المراهنة على انتهاز هذه الطريقة البديلة القائمة على الأسئلة التظنّنية لتحديد المغالطات المخفّية خلف إدانة عموم المسلمين في الثقافة والإعلام والبحث العلمي. ولمن أراد التحرّر ممّا يسمّيه رجعية وظلاميّة فيجب عليه الاحتكام لإرادة الشعب والعمل على تنويره وتحديثه. ولمن يشكّي من عَوَز العقلية الشعبيّة وسوء خياراتها فيجب عليه الانخراط في التثقيف والتربية والتنشئة على قيم مدنية وجمالية جديدة.

(1) وسواء أكانت عقلنة سياسة الاحتيال الديمقراطي على الكادحين أم عقلنة سياسة العدالة الإنسانية.

منزلة المنطق الضبابي

بين غموض الواقع والالتباس في اللغة

La logique floue entre l'indétermination du réel et l'ambiguïté du langage
Fuzzy logic between the indetermination of reality and the ambiguity of language

Nour Yaqin RAHAL-GHERBI

Université Batna I

ABSTRACT

Fuzzy logic lies between the frontiers of philosophy and science, between abstract thought and reality, between what is and what ought to be. It was the first image of logic that attempted to bring logic and life closer together, and it was invested in solving some human problems in social life through its various phenomena. Perhaps it is since its used tools, which are no longer purely simulated tools, became the largest role in its operations in the competence of the expert in designing Fuzzy groups and in developing their affiliation functions and formulating Fuzzy inference rules. How did Fuzzy Logic try to get close to the facts, listen to them, and discover their subjective logic?

KEYWORDS approximate thinking, fuzzy sets, affiliation, knowledge base if...then, linguistic variables, multi-valued logic, quantitative statistics

ملخص

يقع المنطق الضبابي بين تخوم الفلسفة والعلم، بين الفكر المجرد والواقع، بين ما هو كائن وما ينبغي أن يكون. فكان أول صور المنطق التي حاولت التقريب بين المنطق والحياة، وتم استثماره في حلّ بعض المشكلات الإنسانية في الحياة الاجتماعية عبر ظواهرها المختلفة. وربما يكون راجعا إلى أن أدواته المستخدمة التي لم تعد أدوات صورية خالصة؛ فغدا الدور الأكبر في عملياته من اختصاص الخبير في تصميم المجموعات الضبابية وفي وضع دوال انتماءها وصوغ قواعد الاستدلال الضبابي. فكيف حاول المنطق الضبابي أن يتقرب إلى الوقائع ويصغي إليها ويكتشف منطقها الذاتي؟

الكلمات المفتاحية: التفكير التقريبي، المجموعات الضبابية، التضبيب، القواعد المعرفية إذا كان...فإن، متغيرات لغوية، منطق متعدد القيم، الإحصاء الكمي

RESUME

La logique floue se situe entre les frontières de la philosophie et de la science, entre la pensée abstraite et la réalité, entre ce qui est et ce qui devrait être. C'était la première image de la logique qui tentait de rapprocher la logique et la vie, et elle s'investissait dans la résolution de certains problèmes humains dans la vie sociale à travers ses divers phénomènes. Et cela peut être dû au fait que ses outils utilisés, qui ne sont plus de purs outils fictifs, sont devenus le rôle le plus important dans ses opérations d'expert dans la conception de groupes flous et dans le développement de leurs fonctions d'affiliation et la formulation de règles d'inférence floue. Nous nous sommes questionnés sur comment la logique floue a-t-elle tenté de s'approcher des faits, de les écouter et de découvrir leur logique subjective pour obtenir les résultats les plus conséquents ?

MOTS-CLES : Les situations approximatives, les ensembles flous, fusification, base de connaissance si...donc, les variables linguistiques, logique multivalente, statistiques quantitative

مقدمة

لعل الجديد في المنطق الضبابي ليس طريقة العرض الفلسفية فحسب، وإنما التصور الجديد لأهمية المنطق كمنهاج وكأساس لنظرية المعرفة في صورتها الابستمية واللسانية. ففتوحات المنطق الضبابي في معالجة البيانات الغامضة أرخت بظلالها على طريقة التفكير البشري بشكل أوسع وأعمق. و كأنَّ الإنسان جدّد مقولة سقراط الشهيرة: «اعرف نفسك بنفسك»¹ فانكّب الإنسان على نفسه؛ فأضحى عالمه أكثر ثراءً من ضيق الثنائية إلى التعددية التي تحيط بواقعه اليومي. ذلك أن طبيعة الاستدلال الضبابي تتطلب إجراءات خاصة تراعي تركيبة مستوياته، كما تعد البيئة التطبيقية للمواقف الحياتية هي البيئة الأكثر توافقاً مع طبيعة الاستدلال الضبابي والتطبيق الفعلي للمبادئ التطبيقية الضبابية أمر حيوي لأننا ندرك الآن أن من بين نقائص دراستنا للمنطق هو التطبيق في الحياة اليومية، وهي ليست حياة السوق بما فيها بيع وشراء، ولكن هي السوق الفكرية.

بدأ هذا المنطق الضبابي يلج حقولاً كانت في فترات قريبة عvisية أو مُسيجة أمامه؛ وهو مجال العلوم الإنسانية. أصبحنا الآن نجد من بدأ بتطبيقه في ظواهر علم الاجتماع والانفتاح بدأ بأشياء واعدة كذلك في علم النفس.

إنَّ هذه المجالات يمكن للمنطق الضبابي وطرائقه أن يقدم فيها أشياء كثيرة. لكونها ليست بعلوم حتمية ولا بعلوم يقينية بل هي علوم مرنة لا علاقة لها بالصرامة. كما تتعدد فيها الآراء وتتناقض؛ وبالتالي يصبح الحكم على بعض القضايا المرتبطة بها بالصدق أو الكذب، أمراً متعذراً، ويكون الحكم الأكثر تعبيراً هو أنها صادقة إلى درجة ما، وكاذبة إلى درجة أخرى، أو أنها صادقة وكاذبة في آن واحد.

فلا يمكن للعلوم الدقيقة التي هي أكثر انضباطاً في فهم وتفكيك وتفسير الظواهر الطبيعية بأرقام وحسابات أن تستعمل المنهج نفسه في الظواهر الاجتماعية التي تتعدد فيها الاختلافات في صعوبة قراءة النظريات السياسية والفلسفية والاقتصادية، كذلك المادة الزمنية وحساباتها غير دقيقة في مسألة فهمها وتفسيرها والخروج منها بنتائج.

فهل بإمكان المنطق الضبابي أن يقدم حلول عملية فعالة ومعقولة للمشاكل الواقعية، بالمقارنة مع الحلول الأخرى التي تقدم التقنيات المعاصرة الأخرى؟

إذا كان المنطق الضبابي يقدم طريقة سهلة لتوصيف وتمثيل الخبرة البشرية، حين يطبق على الظواهر الإنسانية والاجتماعية ويكشف عن جوانب القصور في المنهج الكمي الإحصائي فهل بالإمكان تحويل المنطق الضبابي إلى أداة منهجية لدراسة الظواهر في العلوم الإنسانية والاجتماعية؟

ثم ما هي المزايا التي يقدمها هذا المنطق في مجال معالجة البيانات والمعلومات المشتقة من تعقيدات الوقائع الإنسانية؟

1- ضبابية الواقع

للمنطق حضور لافت في مناحي الحياة وتدبير شؤون الناس في السلم والحرب، لأن الحياة والمعرفة اليومية لا تنقسم إلى صدق وكذب، أبيض وأسود - في الحياة ألوان أخرى- وبين فضيلة ورذيلة يكون الانتقال في المنطق الضبابي بين الوضعين الكاذب والصادق بشكل تدريجي، لذلك يمكن في هذه المرحلة أن نعتبر الوضع يأخذ كلا الحالتين معاً. ذلك أنَّ القضايا

• إن عبارة سقراط "اعرف نفسك" ليست بالضبط عبارته، بل هي شعار منقوش على واجهة معبد دلفي Temple de Delphes. إنه يمثل مجموعة من العبارات الفلسفية الخالدة.

المعروفة عندنا أو تلك التي نودّ التعرف عليها تقع بين الشك واليقين وبين الصدق والكذب. فالرؤية موجودة غير أنها غير واضحة، إنه يراعي السياق الذي تحدث فيه الوقائع. أي: تقدير الانتماء إلى موقف ما، فالانتماء إلى الجيش في الحرب يعني أن القتل قيمة أخلاقية وإنسانية لمنع الآخر من ارتكاب جرائم وإفساد في الأرض. والفعل نفسه خطأ في حالة السلم.

إن التفكير في المعرفة اليومية يلفه الاشتباه، فالتفكير كلمة عرضة للتمطيط. فواقعنا اليومي خليط من الإدراك الحسي والبناء الفكري والحدوس الصحيحة Intuitions والكاذبة ولاستقرارات المبررة والمغلوبة ومن الأقيسة المنطقية والمغالطات ومن الأفكار المتوارثة والأفكار المبتكرة ومن المعارف العميقة ومن الحكم العريضة ذات الأصول الغامضة ومن الخرافات الواهية ومن المعتقدات الراسخة والآراء الشخصية¹.

إن التشاكل isomorphisme بين الفكر والواقع؛ هو التعقيد الذي شكّل فكرياً مركباً لا يخلو من قضايا منطقية متناقضة، وأشكالاً من اللاتباين والالتباس والتعارض antagonisme؛ فالضبابية ثابته في كل ظاهرة اجتماعية، فأضحى تواصل الفكر مع الواقع يشوبه تناقض غموض، لف، دوران؛ غير أنّ كل هذا أضفى صفة ايجابية مع المنطق الضبابي.

يتواصل الفكر مع الواقع بقصور منطقي، فاللايقين داخل الواقع وداخل المنطق أيضاً. والقصور حصيلة استبعاد التناقض والغموض والالتباس وإقصاء اللايقين، فغداً منطق ناقص؛ لأن منطق الحياة مرّن أو كما قال (بلاز باسكال) Blaise Pascal (1623-1662): «لا التناقض دليل على الكذب ولا عدم التناقض دليل على الصدق²».

يعتبر المنطق الضبابي منطقاً للحياة فهو منطق أفعالنا وتحركاتنا منذ الصغر، فالصدق فيه ليس ثنائي، فنقع في مغالطة كبيرة وهي مغالطة المفاضلة بين أمرين؛ والاختيار معناه الانحياز إلى خيار أوحد ويلغي الاحتمالات المتنوعة. بل ويقصر الناس على خياره، وكأنه هو مرجعية الحياة. فالثنائية مغالطة لأن فيها طرفاً واحداً، فلا خيار، الخيار فيها ملغى.

إذا كان التنوع سمة للوجود، فالثنائية تقتل الوجود وفيها تكريس لنزعة الجبرية أو مدّها على كل شيء. وهذا الانحياز يؤسس للتطرف فتضطر الأغلبية المحايدة على قبول احتمال الجهة المغالطة يحدث هذا في الانتخابات وفي الخيارات السياسية أو المواقف الدولية وأكبر مثال خطاب الرئيس الأمريكي جورج بوش الابن George Bush حين خيّر العالم ووضعه أمام خيار واحد لا اثنين³، إما أن تقفوا في صفنا، أو أنتم في صف مع "الإرهاب". ماذا لو كنا لا معك ولا مع الإرهاب؟ ثم ألا يوجد خيار ثالث محايد، أو خيار رابع؟ معكم في بعض الأمور قد تُقدر بثمنها أو ربّعها ولسنا معكم في جُلّها، أو الخيار الخامس؛ حين عزمتم على قتل الأبرياء وهو جرم وإرهاب، كيف تبيحه لنفسك وتنتع الآخرين به؟ الخيار السادس: هم مسالمون ويرفضون خيارك الأوحده فلماذا تسقط عليهم صفة الإرهاب... وهكذا... الخيارات مفتوحة فالثنائية هنا وهمية لأنها تمنع التفكير وتقلص وتحصر الاختيارات بواحدة، فالثنائية ليست ديمقراطية. إنها تشكل نمط من أنماط الانحياز المعرفية الشائعة وعقبة إبستمولوجية.

1- Edgar Morin, *La méthode*, vol. 4 : *Les idées : Leur habitat, leur vie, leurs mœurs, leur organisation*, Editions du Seuil Paris , 1991, p. 15.

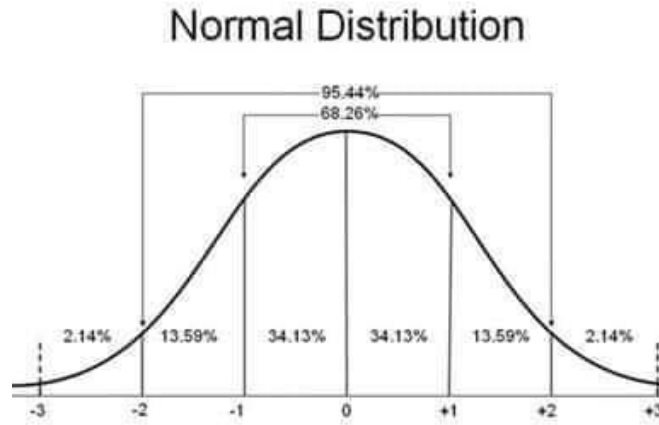
2 -Blaise Pascal, *Pensées*, Librairie Larousse, 1971 Paris, p. 261

« Ni la contradiction n'est marque de fausseté, ni l'incontradiction n'est marque de vérité ».

● خطاب الرئيس الأمريكي جورج بوش الابن أمام الكونغرس، يوم 23 سبتمبر 2001. لمحاربة ما أسماه بالإرهاب.

https://youtube.com/watch?v=l_t8yCldqTc&feature=share

إنّ الأمثلة من الواقع كثيرة، فعلى سبيل المثال لا الحصر كأن نربط بشكل أحادي انتماءنا لجهة معينة أو لتاريخ ولى أو لسان لغوي ما على حساب لغة أخرى دون اعتبارات تعدّد الأسباب والعناصر المكوّنة والعلاقات الناشئة بينها التي تجعل الكل ليس مجموع عناصره. فالتباين هو سمة الوجود فحسب منحنى التوزيع الطبيعي الشكل رقم (01) نجد أن البشر ينقسمون (بالتكوين الخلقي). يكون المنحنى العادي على شكل جرس منحنى (غوس) (Gauss)، حيث يكون الطرفان منخفضان والأعلى متوسطاً، فيرسم تناظر بين الأيمن والأيسر.



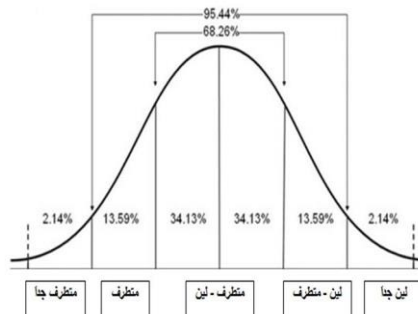
fr.wikipedia.org

Loi normale — Wikipédia Source :

الشكل رقم (10-)

إذا حاولنا إسقاط هذا المنحنى على ظاهرة إنسانية تخضع للدراسة ويتباين فيها السلوك الإنساني، تباينا شديداً ذلك أن الإنسان يتسم سلوكه بالحرية مما يجعل قابلية التنبؤ بسلوكه متعذرة. فمثلاً ظاهرة التطرف في الرأي أو التطرف بالمطلق نجد أن الناس ينقسمون بعضهم متطرفون وآخرون غير متطرفين، و يتراوحون بين التطرف الشديد والليونة غير المتوقعة.

والشكل (02) يمثل ذلك



الشكل (02 -)

¹ Bernard Graïs, *Cours de statistique*, Edition, Dunod, Paris, 2019 p. 43

يعتبر هذا التباين أحد الأسباب التي تجعل المشتغلين بالعلوم الإنسانية والاجتماعية يستخدمون مناهج مختلفة، انطلاقاً من رؤية مختلفة إلى تلك الظواهر، وإحدى النتائج الناجمة عن اختلاف الرؤية واختلاف المنهج. ذلك أن معظم الظواهر الإنسانية والاجتماعية أشد غموضاً من الظواهر الطبيعية وأكثر تعقيداً منها، صعوبات في معالجة البيانات المرتبطة بالظواهر الإنسانية والاجتماعية، ويجعل العثور على أداة منهجية تراعي هذه الجوانب، بقدر أو بأخر، أمراً مهماً. وهذا ما يحققه منطق الضبابية بأفضل مما فعل المنهج الكمي الإحصائي.

2 – الالتباس في اللغة

اللغة البشرية متعددة الأوجه والوظائف، تتحرك لتتغير وتتطور وقد تتحول فتتقدم وتراجع. هناك مفردات جديدة تنشأ وتموت أخرى. وعلى هذا الأساس تثير اللغة التعدد والتنوع.

إن اللغة وسيلة للتعبير، والملاحظة؛ فمن خلالها ننقل الخبر ونُحاجج ونَصِف، ونخفي ونعلن، إنها حاضرة في جميع العمليات المعرفية والتواصلية والعملية. ولذلك كان الالتباس في اللغة هو التعيين الثالث للضبابية. يأتي بعد الغموض في الظاهرة واللايقين في المعرفة ثم التناقض والالتباس في اللغة الطبيعية. وهو منفصل عن التعيينات الأخرى.

حين اهتم المشتغلون بالمنطق الضبابي باللغة الطبيعية والتباسها، تعددت الأفهام والتقريب، وفقاً للغرض المراد تحقيقه. وسواء تعلق الأمر بالغموض أم باللايقين أم بالالتباس، فالتغيير الانسيابي والتداخل، هو ما تستطيع المجموعات الضبابية القائمة على التعدد تمثيله، خصوصاً في ميدان العلوم الاجتماعية؛ أين تكون الظواهر أكثر تداخلاً وأشد تعقيداً من الظواهر الطبيعية. يراعي المنطق الضبابي مواطن الضبابية في اللغة الطبيعية، فالمسألة لا تكاد تخلو من تعقيد؛ لأن عقل الإنسان سيقدرها تقديراً تقريبياً.

اكتشف علماء اللغة أن اللغة العادية هي أكثر تعقيداً مما ظنوا وأنها أعقد من اللغات المُقعدة الاصطناعية، فهي تتضمن مفردات تملك تعريف محدد بدقة وكلمات تحمل معاني متعددة وبعضها مفتوح دلالياً إلى درجة الإيهام. إنها متعددة الأوجه والوظائف؛ حاضرة في جميع العمليات المعرفية وتشكل الفضاء العقلي في حياتنا. فبات من غير الممكن إهمال اللغة الطبيعية. فغدا التفكير فيها ضروري. وهذا ما قصده فيتجنشتاين في كتابه الفلسفي الأخير فبعد أن اتضح له تعقيد الأعيب اللغة تصدى لكل المحاولات الرامية إلى اعتبار اللغة المتداولة لغة دون مستوى المدارس والاهتمام.

تعارض اللغة الطبيعية مع اللغة الاصطناعية، فهذه الأخيرة لغة تقنية تجريدية وقد تسمح أحياناً بالسفسطة، لكنها محرومة من تعقيدات الحياة وفي هذا يقول: «إن اللغة أشبه بمدينة قديمة، متاهة من الشوارع والبيوت، قديمة وحديثة.¹» يتمثل غموض اللغات الطبيعية في تعدد درجات الصدق الثاوي في عبارات يستخدمها الناس في حياتهم اليومية تفتقر إلى الدقة.

على هذا الأساس يبدو لنا أن مسوغات استخدام المنطق الضبابي مبرراً؛ فاهتمامه كان بالقضايا التي تتسم بالتقريب، ومن ثم وسيلة لنمذجة اللايقين اللغات الطبيعية. فغالب أنماط التفكير الإنساني بطبيعتها تقريبية، ويقع التفكير التقريبي

¹ Ludwig Wittgenstein, *De La Certitude*, trad. Daniele Moyal-Sharrock, ed° Gallimard 2006, Paris, p. 45.

خارج نطاق مجال المنطق الكلاسيكي فمعاييرها لا تلاؤم سوى اللغات الاصطناعية الدقيقة، وتخفق هذه المعايير حينما تنطبق على اللغات الطبيعية الغامضة، والتي نفكر بها فعليا فيما يخص العالم الذي نخبره، وإذا كان من الممكن التقليل من غموض اللغات الطبيعية إلا أنه لا يمكن جعلها دقيقة دقة كاملة.

نستخلص مما سبق: أن رهانات (زادا) مبررة، فالبديل الذي يقترحه في منطق الضبابي مفوضاً إياها صلاحية التعامل مع أساليب التفكير الإنساني، ليس بديل مضاف أو لا صلة له بتلك الأساليب نفسها، يقول زادا بهذا الصدد: «إن تغلغل الغموض أو الضبابية في عمليات التفكير الإنساني حقيقة وأن الكثير من المنطق الذي يقف خلف عمليات الاستنتاج الإنسانية، ليس هو المنطق التقليدي، ثنائي القيمة ولا حتى المنطق متعدد القيم، إنما هو منطق بحقائق ضبابية، منطق بروابط ضبابية، وأخيرا منطق بقواعد استدلال ضبابية أيضا¹».

فلكي نفهم العالم الذي نعيش فيه؛ المتسم بالتعقيد واللايقينية، عالم مركب ومتنوع وصدفوي ولا نهائي، كان لازماً علينا أن نجدد الاستمولوجيا التقليدية بأدواتها البسيطة بأبستمولوجيا معاصرة تواكب الاكتشافات الأساسية في فيزياء الكوانتم والعلوم النسقية وفي هذا يركز الفيلسوف أدغار موران (Edgar Morin) (1921 -) الذي يعتبر نفسه منظرًا للفكر المركب فيقول: «إن أكثر خطر شكلته منظومة التبسيط ولا زالت تشكله هي أنها تحاول فهم العالم ذلك المجموع الهائل من المركبات الدينامية بأبستمولوجيا القرن التاسع عشر. إنها أبستمولوجيا الاختزال والتبسيط وتحجب تعقد العالم [إن اختزال العالم يؤدي إلى تشويه²»

على ضوء هذا القول يمكننا أن نستنتج أن ظهور المنطق الضبابي كانت نتيجة احتكاكه بالواقع فكان محاولة لتعبير عن غموض الواقع و ضبابيته فالمنطق الكلاسيكي لم يكن مرتبطا ارتباطا ماديا بل كان منفصل عن الواقع المادي فكانت الوقائع المادية محركا للفكر.

3- قصور المنهج الكمي الإحصائي

ينصب اهتمام المصمم في التحكم الضبابي على تمكين الآلة على أن تفكر وفقا للموقف الراهن ، تمام كما يفعل الخبير البشري؛ فيبرمجها لتتعلم من أخطائها؛ لتقومها ذاتياً، أو توليد فرضيات جديدة بالتركيب بين فرضيات سابقة ، في المقابل اهتمام المشتغلون بالعلوم الإنسانية ينكفئ على الإنسان فهو الغاية و الوسيلة ، والمنطق الضبابي يملك أدوات يجعل كل دراسة في هذه العلوم مرنة مطياعة تُسائر غموض الظواهر و الضبابية التي تحيط بها ، ولهذا يبدو لنا أن المصلح المقابل لمصطلح "التحكم الدقيقة هو "اتخاذ القرار prise de discision " في العلوم الإنسانية.

هناك عدة نقاط تجعل من المنهج الكمي قاصرا في مواكبة و تتبع الظواهر الاجتماعية ، إذ الخصائص الإنسانية تتميز في تمثيلها و تمتاز الظاهرة الإنسانية و الاجتماعية على أنها كيفية، و جعلها عصبية على المنشغلين بها لتكميمها أو التعبير عنها بمجال مغلق نظرا لوجود حالات متاخمة في الظاهرة؛ فحين نهمل أو نخترل تلك الحالات تكون الظاهرة ناقصة و لا تعكس الحدث كما حدث ، و الأمثلة في ذلك كثيرة و متنوعة ونقتصر على أمثلة معينة إذ سنتطرق إليها في المبحث الثاني ، مثل خط الفقر فيستحيل أن نقيده بقيمة دنيا و أخرى عظمى أو بتعبير الرياضيات لا يمكن أن نعين القيم الحدية له، فهناك دوماً من هو "أشد فقراً" من شخص آخر لا يملك إلا 10 دج ، ومن هو "أكثر غنى" من شخص يملك "1.000000 دج"

¹ Lotfi. A. Zadeh, *Outline of a new approach to the analysis of complex systems and decision processes*, University of California, 1973, p. 25

² Edgar Morin, *Introduction à la pensée complexe*, ESF, éditeur, 1991, p. 231

وهناك دوماً من هو أكثر أو أقل أو دون ذلك... أما الخاصية الثانية فهي الغموض و يقصد بها التداخل بين الحالات المختلفة للظاهرة، مثل التداخل بين "الفقر" و "الفقر على حد ما" و "الفقر المدقع أو جداً" و يقصد به الانتقال تدريجياً من حال إلى حال؛ لأنه مغالطة؛ فكيف من هو تحت خط الفقر يصبح غير فقير ما أن يزيد دخله ب 100 دج ؟. ثم إن الظاهرة الواحدة تنتهي إلى أكثر من ميدان في آن، ذلك هو واقع الظواهر البيئية. Les phénomènes Limites أما الخاصية الثالثة فتتمثل في التعقيد. فالتعقيد ثاو في كل ظاهرة اجتماعية وإنسانية فالعوامل التي تتحكم فيها متشابكة مرتبطة متداخلة منها فردية ومنها اجتماعية سياسية دينية اقتصادية بيئية، فهي تمتد أفقياً على سهم معلم الزمن ماضياً وحاضراً وتتحكم فيها متغيرات لا خطية ومن الصعب التنبؤ بها. ومن رجم هذا التعقيد والغموض يولد اللابقيين ولا علاقة له بالأدوات المستعملة لمعرفة لا يمكن التقليل منه بزيادة الدقة، كلا إنه متجذر فيها، وليس نقص في المعرفة، هنا اللابقيين غدا صفة إيجابية، بل مكافئاً للحرية فهو يُعزّز الاكتشافات العلمية و روح الإبداع لدى المشتغلين عليه، كما له فتوحات أخرى فيسمح بتعدد الآراء بين الخبراء في ظاهرة واحدة، فيُحفّز على تبادل الخبرات والحوار المتمدن، بصرف النظر على العوامل الذاتية والأيدولوجية التي تطبع آراء المشتغلين بالعلوم الإنسانية والاجتماعية.

تلك هي خصائص منهج المنطق الضبابي والتي لا تتوافق مع المنهج الكمي الإحصائي

ذلك أنه يحتوي على مؤشرات صارمة تأخذ قيمةً محدّدة مرتبة ترتيباً تصاعدياً أو تنازلياً وتراعي معيار الانحراف لكل حالة على حدا، لكن عيب هذا الانحراف أنه لا يوضح المجموعة التي تنتمي إليها الحالة، ولا ترتيب غموض تلك الظاهرة المدروسة. فالحالات المتباينة للمعيشة سواء مرتفعة متوسطة أو منخفضة المنهج الكمي الوصفي لا يعبر اهتمام لمسألة التداخل بينهم؛ لأن مجال المتغيرات أو التراتبية متخارجة، ولكل مجال قيمتين فقط؛ وعليه فهي تُغيب المتغير أو النتيجة كما يمكنها أن تسمح بحضور أحدهما فقط.

في المقابل تبدي المجموعات الضبابية اهتماماً، فتراعي التدرج في الانتماء كما تنتبه للتداخل بين المجالات فنلاحظ أن هناك انسيابية بين حالات الانتماء إلى المجموعة الجزئية مع فارق في درجة انتمائها إلى مجموعة أخرى، كما أن مرجعية حالي الانتماء الكلي أو اللانتماء الكلي هي من أهم الأمور التي ينتبه لها الخبير في تعيين تلك المجموعة، في حين لا يعبر المشتغلون بالمنهج الكمي الإحصائي اهتمام كبير لها.

بناء على ذلك، تتطلب الخصائص المذكورة أنفاً منهجاً آخر تتوفر فيه أدوات المنطق الضبابي و تجمع بين الكيفي والكمي، فدوال الانتماء و درجة الإمكان والمتغيرات اللغوية وقواعد الاستدلال الضبابي هي الحل للتعقيد و الغموض.

كما يمكننا أن نستخلص بعض النتائج التي تخدم الظواهر الإنسانية والاجتماعية إذ تعتبر خطوة إيجابية تساعد الإنسان على فهم ذاته. فحين تطبق أدوات هذا المنطق في الدراسات الاجتماعية تحفظ الخبرات البشرية من التلف أو الضياع، من خلال البرامج الخبيرة يسمح للخبراء باتخاذ القرارات المناسبة لكل موقف؛ أما على الصعيد النظري الفكري، يساهم في تقبل الآخر والانفتاح على الآراء المتباينة، فيسمح بتقبل الواقع بثرائه وتنوعه وضبابيته، فتتسع أفق الرؤية في النفس وفي الآفاق، ونصبح أحراراً على إضافة خيارات جديدة وأفكار ناشئة، وهذا يحدث بالتدرج، بل بدرجات انتماء لمقاربة تصور جديد للذات البشرية، فنقصي الطبيعة الاستيعابية في التفكير قصد بلوغ التغيير عبر الانفتاح و التحرر.

4- العشوائية والضبابية والتماثل الظاهري

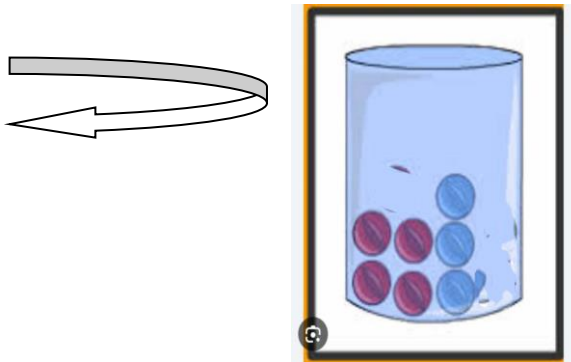
كثيراً ما يقع التباس بين النظرية الضبابية والاحتمال، فحين تُذكر دوال الانتماء التي تأخذ قيماً بين 0 و1 سرعان ما يتبادر على الذهن السؤال التالي: أن الاحتمالات تأخذ قيماً بين 0 و1 أيضاً. أين منزلة "الاحتمال" من كل ذلك؟ فليس التمييز بينهما سهلاً في بداية الأمر مع كون الاحتمالات مفهوماً تعلمنه في المدارس واعتدنا عليه.

حتى نقرب للذهن أوجه الاختلاف بينهما نضرب مثال ولنفرض أن (النادي الأبلي التابع لجامعة باتنة-1) يقدم عدداً من الخدمات ويتوفر على كذا مرافق. سنقوم باختيار طالباً عشوائياً من جامعة باتنة-1 ونتساءل ما احتمال أن يكون هذا الطالب مسجلاً في النادي؟ هنا قمنا بتوظيف العشوائية لا لاحتمالات التي تعودنا عليها، بحيث نأخذ عدد المسجلين في النادي، ونقسمه على العدد الكلي لطلبة الجامعة، فيكون الناتج هو ذاك الاحتمال.

ما يمكن ملاحظته في هذه العملية أن هذا الجواب ثابت دوماً. لكوننا اخترنا طالب بشكل عشوائي، ولا علم لنا قبل القيام بالتجربة – إن كنا سنختار أحد المسجلين أم لا.

في المقابل لنفرض أن النادي يتيح لمسجله استخدام جزء من المرافق فقط إن أرادوا أن يدفعوا أقل من غيرهم. هنا نقوم بطرح سؤال على أحد المسجلين: ما هي درجة عضويتك في النادي؟ قد يكون جوابه أنه يملك عضوية كاملة. ربما نصف عضوية أو ربع عضوية. وهذا حسب المبلغ الشهري الذي يدفعه. فالتمييز بين السؤالين هو الفارق بينهما ففي البداية اخترنا طالباً بشكل عشوائي، ودرسنا احتمال تسجيله في النادي، أما في الاختيار الثاني كان الاهتمام بدرجة الانتماء كل من المسجلين في النادي. ذلك هو الفرق بين العشوائية والضبابية.

لتوضيح الأمر أكثر نقدم أمثلة كلاسيكية تندرج تحت مدخل إلى علم الاحتمالات. لنفرض أن لدينا صندوقاً فيه أربع كرات حمراء وثلاث زرقاء فإذا قمنا بسحب كرة بشكل عشوائي فيكون احتمال حصولنا على كرة حمراء هو: $4/7$. هذا ما اعتدنا عليه، لكن هنا يطرح سؤال مشروع: هل كل الكرات لها نفس درجة الاحمرار؟



إن قواعد المنطق الضبابي لا تُعير اهتماماً لفكرة السحب العشوائي وعليه سنحدد درجة احمرار كل كرة من الكرات الأربعة، بمعنى آخر أقرب لمفردات الضبابية، نحدد درجة انتماء كل كرة من مجموعة (الكرات الحمراء)، أما الكرات الزرقاء فهي لا تنتمي إلى تلك المجموعة بمعنى؛ درجة انتمائها مساوية للصفر.

في المنطق الضبابي نعطي قيمة تقريبية لدرجة انتماء عدة كرات من درجات احمرار مختلفة إلى مجموعة الكرات الحمراء.

نافلة القول: الضبابية لا علاقة لها بالتجارب العشوائية، بل هي مجرد حكم منطقي على شيء ما بعد انتمائه لمجموعة معينة، أما الاحتمالات؛ فهي تدرس النتائج المحتملة لتجربة عشوائية ما. ولكن في المقابل ما هو الفرق بين تطبيقات كل من العشوائية والضبابية على أرض الواقع؟

لذلك من المهم أن نلاحظ أن عمليتي التقاطع and والاجتماع or تميزان مفهوم الضبابية عن مفهوم الاحتمال. لنوضح ذلك بالمثل التالي:

مثال 01

لتكن لدينا مجموعة ضبابية S للطلبة الذين تحصلوا على 20/18 في مادة المنطق الرمزي، و قمنا بقياس درجة الالتزام بالحضور فكانت 0.8 ،

لتكن مجموعة ضبابية T للطلبة المنتسبين لفريق كرة السلة للنادي الأبي.

وليكن الطالب (x) أحد الطلبة ويتصف بما يلي:

درجة الالتزام: $FS(x) = 0.8$ درجة الانتساب: $FT(x) = 0.6$

فتكون، مثلاً، عملية التقاطع and بين الصفتين كما يلي:

في نظرية الاحتمال: $FS(X) * FT(X) = 0.8 * 0.6 = 0.48$
في منطق الضبابية: $Min(FS(X), FT(X)) = Min(0.8, 0.6) = 0.6$

مثال 02:

لنفرض أن هناك مصنعا للأجهزة الإلكترونية الخاصة بالهواتف النقالة. ترغب إدارة المصنع دراسة حركة المنتجات في هذا المصنع رياضيا. إن موضوع الدراسة فيه الكثير من العشوائية؛ هنا فلا علم لنا كم زبون سيأتي في اليوم ولا ندري ما الكمية التي سيطلبها كل منهم، أو متى ستتعطّل الآلات في المصنع؟ لكن نظرية الاحتمالات تقدم الحل في رسم توقع معين لكل ذلك ويتسنى لمسيرى المصنع إعداد وصنع الكمية المناسبة من الأجهزة وعلى أساسها يضمّنون أكبر قدر من طلبات الزبائن دون أن تكسّد البضاعة أو تتقادم ولا تواكب التقدم التكنولوجي السريع فتنتهي مدة الصلاحية¹.

¹ - Dominique Nussabum, *Le Téléphone Portable : Histoire et évolutions*, Edition Flammarion, 2019, Paris, p . 39

أما الضبابية تتجلى في المرونة وكيف تتعامل بلين أكبر مع بعض الطلبات غير الواضحة، كأن يطلب أحدهم "حوالي 100 غلب" أو "1000 قطعة تقريباً". باستخدام الضبابية يتسنى لإدارة المصنع التعبير رياضياً عن هذه الطلبات دون اللجوء لتحديد كمية محددة.

كذلك يمكن للمنطق الضبابي أن يفيد في مصنع كهذا في كمية المنتج التي تتم تعبئتها في كل قطعة، فكثيراً ما نجد على بعض المنتجات مثلاً $300g \pm 2\%$ و سبب هذا هو عدم قدرة بعض الآلات على تحديد الكمية بشكل دقيق وهذا الفرق قد لا يؤثر على المستهلك كثيراً ولكنه قد يسبب خسارة كبيرة بالنسبة للمصنع، لذا سيكون مفيداً جداً التطرق في دراسة الأمر والتعبير عن هذا الفرق الضبابي بشكل رياضي – بعد ذلك يمكن لأدوات رياضية أخرى كالبرمجة الخطية أن تساعد في الوصول إلى أكبر ربح أو أقل خسارة ممكنة.

مثال 03:

الضبابية: سيأتي غدا على الساعة 9 سا $P(A) = 0.8$

سيأتي تقريبا على 9 سا (ممکن على 8 سا و 30، 9 سا و 30 د ، 10 س

نحن متأكدون أنه سيأتي، لكن لا نعرف بالضبط متى \Leftarrow عدم الدقة

الاحتمال: هناك احتمال 80% أنه سيأتي $p(B) = 0.8$

نحن غير متأكدين أنه سيأتي \Leftarrow عدم اليقين.

على ضوء هذه الأمثلة التوضيحية، يبدو لنا أن المنطق الضبابي ما هو إلا مقارنة جديدة للتفكير الاحتمالي في إطار منطقي. التفكير الاحتمالي الذي اعتمد لفترة طويلة على منطق كلاسيكي بقيمتين فقط.

لا تزال المناقشات حول علاقة المنطق الضبابي بالاحتمالات عديدة وأحياناً مثيرة للجدل. لكن في المقابل؛ أي مناقشة جادة للعلاقة بين المنطق الضبابي والنظرية الاحتمالية لابد أن تبدأ بفهم الاختلافات بينهما. لأن بعض الأفكار البسيطة المتداولة عن المنطق الضبابي تعتبره منطق مهم مجهول، منطق الأفكار والمقترحات غير الدقيقة التي يمكن أن تكون قليلة الأهمية أو بالغة الأهمية، وبالتالي فإن المنطق الضبابي هو منطق مكون من درجات حقيقة جزئية. على النقيض من ذلك تتعامل الاحتمالية مع مفاهيم ومقترحات واضحة والتي هي إما صادقة أو كاذبة وبالتالي يعمل المنطق الضبابي كمنطق متعدد القيم بينما نظرية الاحتمالات تتعامل مع منطق ثنائي القيمة، ولكن لا يجب أن نفهم من هذا الكلام أن المنطق الضبابي والنظرية الاحتمالية مجالان منفصلان أو متضادان لأنه لم يتم فقط المقارنة بينهما وإنما دمجهما أيضاً.

بالعودة إلى الورقة البحثية التي نشرها (زادا) عن المنطق الضبابي نجد أنه قد تحدث عن دمج المجالين باقتراح تعريف لاحتمال المنطق الضبابي Fuzzy Logic probability، وقام العلماء

لاحقاً ببناء جسور بين المجالين.

خلاصة القول: أن الفرق بين الاحتمال ونظرية المنطق الضبابي تكمن في:

المنطق الضبابي: معالجة عدم الدقة traitement des imprécisions

الاحتمال: التعامل مع حالات عدم اليقين probabilités: traitement des incertitudes

5 – الانتقادات الموجهة للمنطق الضبابي

أدى الوضع المعرفي ببعض المشتغلين بالمنطق الضبابي إلى تأويله تأويلات متباينة. فلم يُسلم من الاعتراضات، فهناك من علّق ووقف عند الدلالة اللفظية للفظ الضبابية، خاصة أنّ هذا المنطق ظهر بلمسة شرقية؛ فمؤسسه أصوله إيرانية، وأنّ الصدى الكبير لهذا المنطق نجده حاضراً بشكل كبير في دول شرق آسيا واليابان. فاعتبروه فلسفة عامة للغموض؛ فهو ليس فقط خوارزمية، بل غدا وسيلة قوية لفهم التفكير البشري والتعامل مع تعقيد العالم الحقيقي.

ليس من قبيل المصادفة أن العلماء والمهندسين اليابانيين كانوا فعالين في تطوير التطبيقات العملية للمنطق الضبابي كأداة ونموذج جديد لحل المشكلات التي يصعب حلها. هذا ما صرّح به توشيرو تيرانومدير (Toshiro Terano) مدير مخبر المنطق الضبابي في يوكوهاما اليابانية: « الغموض متجذر في الثقافة اليابانية »¹

« Le flou est inhérent à la culture japonaise », affirme Toshiro Terano, directeur du Laboratory for Fuzzy Engineering Research (LIFE)

فالمسألة إشارة رمزية تاريخية حضارية. باعتباره يجسد ميلاداً لمنظومة خاصة في التفكير واصطلاح عليه؛ بتفكير غائم، اشتباهي ضبابي. فالأمر يتعلق إذن بتفكير ضبابي يتقابل فيه الشرق في مواجهة الغرب. يقف فيه بوذا في مواجهة أرسطو، والتعددية في مواجهة الثنائية، والثالث الموضوع في مواجهة الثالث المرفوع، باختصار؛ العقلانية الارتبابية في مواجهة العقلانية الجزمية.

واجه المنطق الضبابي انتقادات حادة خصوصاً في بدايته واستمرت ثلاثة عقود، إلى منتصف التسعينيات من القرن الماضي، مثل أي فكرة جديدة، تحمل مفاهيم غير مألوفة. فاختلاف النظر إلى هذه المفاهيم جعل بعض المشتغلين بالمنطق والرياضيات عموماً ومن أنصار نظرية الاحتمالات خصوصاً، أن يصدرُوا أحكام مسبقة بعدم الحاجة إلى منطق نُعت بالضبابي، ما دامت نظرية الاحتمالات تقدّم نتائج دقيقة إلى حدٍّ بعيد، وأثبتت نجاحها في معظم ميادين البحث العلمي.

غير أن انتشار هذا المنطق في عدد من التطبيقات التقنية والفوائد الكبيرة التي حققها في تلك الميادين، فأثبت أهميته في معالجة البيانات المتعلقة بظواهر اشتباهية معقدة، كانت عصية على نظرية الاحتمالات معالجتها.

كشف (زادا) عن الانتقادات التي وُجّهت للمنطق الضبابي والتي ظهرت مع ظهوره وتوسع تطبيقاته ضمن مقال له نُشر سنة 2008 م بعنوان « Is there a need for Fuzzy Logic ? ». ويمكننا أن نذكر أهمها وهي أربعة:

1 Cité par, Babak Ershadi, « Lotfi Zadeh et la logique floue L'anticonformiste des mathématiques », Téhéran, N° 146, janvier 2018.

النقد الأول: من طرف المهندس الكهربائي (رودولف كالمان) (Rudolf Kalman) (1930 م - 2016) فكتب سنة 1972 م : مفهوم الضبابية ليس علميا وليس دقيقاً ، بل هو أقرب إلى الخيال أم الحلم و ما دامت نظرية الاحتمالات تستخدم التفكير الدقيق ، وتعطي نتائج في أوضاع لا يقينية ، و تساءل قائلاً : فهل يمكن لنظرية تصوراتها ضبابية أن تقدم نتائج أفضل مما قدمت نظرية الاحتمالات ؟ ويجيب : ليس هناك أي دليل على ذلك. بل ذهب إلى نزع صفة المنطق عليه فاعتبره مجرد تكنولوجيا ضبابية وتساهل علمي ، لا ترقى إلى مستوى المنطق ، فنحن فقط أمام تكنولوجيا مهمة غامضة عائمة ملتبسة¹.

النقد الثاني: ظهر سنة 1974 ، لسوزان هاك (Susan Haack 1948-) وهي أستاذة بارزة في المنطق وفلسفة العلوم واللغة بجامعة ميامي بأمريكا: « ما دام أي من المناقشات التي قُدمت لم يلق قبولاً ، فلسنا بحاجة إلى منطق ضبابي² ».

النقد الثالث: نشر سنة 1975 وجاء من طرف وليام كاهان (William Kahan 1933-) عالم رياضيات وخبير برمجة فقد بلغ به الأمر أن وصف هذا المنطق بهجوم عنيف ب: « كوكاين العلم ، وإن النظرية الضبابية خاطئة وتشجع على التفكير المنفلت واللامنطقي ، والتكنولوجيا الجيدة تحتاج إلى تفكير أكثر صرامة وليس العكس³ ».

النقد الرابع: لدينيس لاندي (Dennis Lindley 1923 - 2013) نشر هذا النقد سنة 1986 ويعتبر لاندي عالم إحصاء إذ قال : « نظرية الاحتمالات هي الوحيدة القادرة على معالجة اللاتيقين ، و أي أداة أخرى فهي خاطئة⁴ »

تجدد الإشارة أن زادا ختم مقاله من دون أن يشير إلى وجود انتقادات حديثة ما بعد سنة 1986. ربما يكون هذا مؤشراً على عدم وجود نقد جوهري.

أما زادا فقد تمحور رده على التأكيد أن هذه الانتقادات كلها لا تزيد على كونها فهماً خاطئاً لطبيعة المنطق الضبابي. ثم يعود ليوضح في ملتقى انعقد سنة 1994 م قائلاً: « النقد يعني أن يأخذ الناس بعين الاعتبار ما قلته لهم⁵ »

المهندسون	المناطق	علماء الاحتمال	الفلاسفة
من الصعب تحديدها	المنطق الضبابي ليس ضروريا	المنطق الضبابي غير موجود	يستطيع المنطق الضبابي إعادة إنتاج الفكر الإنساني

الانتقادات الموجهة للمنطق الضبابي

6 - مَسْوَغَات استخدام المنطق الضبابي في العلوم الإنسانية

في اعتقادنا أولئك الذين تباينت مجال اختصاصهم من علماء رياضيات وعلماء إحصاء مروروا بالمبرمجين ودون أن ننسى رأي الفلاسفة هم يمثلون - الحرس القديم- أصحاب النزعة الكلاسيكية الصورية الذين ألفوا القديم ويرفضون التجديد ، وما المنطق الضبابي إلا نمط من التفكير يتناول المشاكل بطريقة مبتكرة خارجة عن الأصول المنطقية التقليدية. ثم أن المشتغلون

¹ Lotfi Zadeh, "Is there a Need for fuzzy Logic?", *Information Sciences*, no/ 178: (2008), pp. 2752- 2779

² *Ibid.* pp. 2752- 2779

³ *Ibid.*, pp. 2752- 2779

⁴ *Ibid.*, pp. 2752- 2779

⁵ Zadeh, L. A « Fuzzy Logic and Soft Computing: Issues, Contentions and Perspectives », *Proceedings of the 3rd International Conference on Fuzzy Logic, Neural Nets and Soft Computing*, Iizuka, Japan, 1-7 août, 1994, pp. 1-2

عليه انتبهوا إلى جوانب بسيطة من الحياة فجاءوا بما لم يأت به الأوائل. جاءوا برؤية جديدة دفعت بالبشرية أشواطاً واسعة إلى الأمام، فعندما نتبع طريقة التفكير المنطقي إنما نحدد النتائج بالمقدمات الموضوعية سابقاً وعندما تصبح المشكلة عصبية كونها مكبلة بتلك المقدمات، ما علينا إلا تحطيم قيود المنطقية والبحث عن حل مبتكر.

غداً فالمنطق الضبابي حلم قريب المنال، وأصبح واقعاً، كما أن التكنولوجيا الجديدة لا تحتاج إلى صرامة أكثر، بل اتفاقاً في الانجاز وفق متطلبات الجودة. كما أن نظرية المنطق الضبابي تشجع على التفكير المنفتح والحر. أما الحكم بالخطأ على أي أداة أخرى لمعالجة الالاقين فينطوي على نزعة استبعادية لا يؤيدها المشتغلون بالمنطق الضبابي فضلاً عن أن نظرية الاحتمالات لا تستطيع معالجة البيانات المتعلقة بالظواهر الغامضة والمعقدة.

وحتى لطفي زاد لم ير في منطق الاشتباه وتطبيقاته تريباً لكل مشكلاتنا ولا إكسير الحياة؛ لأن كفاءات الإنسان تسمو على الأنساق المنطقية، وتعلو على أي تفكير.

يبدو لنا؛ مقارنة زاداً في محلها ذلك وأن قدرة الإنسان فوق النظم المنطقية والحاسوب ولا يمكن المقارنة بينهما. علماً أن مخابر الأبحاث العلمية تلجأ اليوم إلى المنطق الضبابي وتزيد من استخدامه مع مرور الأيام نظراً لمرونته وتطبيقاته في العلوم الإنسانية.

لا تزال فكرة لطفي زادة مستمرة فمقاله الأول الموسوم بعنوان: « Fuzzy Sets » الصادر سنة 1965، حشدت الورقة البحثية الافتتاحية لزاداً ما يقرب من 93000 استشهاد أكاديمي¹ قدمت مفاهيم رياضية وطرقاً عملية جديدة في صناعة الأدوات الإلكترونية التي يستخدمها عامة الناس وعالم التجارة كذا التنبؤات الجوية وغير ذلك. وهذا وفقاً لمحرك جوجل العلمي Google scientifique والموقع scholar.google.com.

نختم مقالنا بكلمة لزاداً ربما كانت فصل المقال: «إن ما ما نفعله اليوم (بمنطق ضبابي)، نحن لا نتعامل حقاً مع المنطق. نحن نستخدم الرياضيات وألاعيب تقييم الوظائف؛ ولكن، ليس منطقاً، بالمعنى الدقيق للكلمة، إنه حساب ليس إلا²» قد يساعدنا هذا التوضيح من المنطقي زاداً عل البحث لجواب سؤال من المرجح ومن المحتمل أن نسأله لأنفسنا عاجلاً أم آجلاً: هذا غير واضح بالتأكيد، لكن هل هذا منطقي؟

خاتمة

ختاماً، ندرج بعض النتائج التي توصلنا إليها من خلال هذا المقال:

1/ إن البحث في مسوغات استخدام المنطق الضبابي هو بحث في الأسباب التي تجعل استخدامه أداة أكثر ملاءمة وإتقان من المناهج التقليدية. لما تتجاذب المنطق علاقته باللغة والفلسفة من جهة وبالرياضيات والعلوم من جهة أخرى.

2/ تبين لنا أنه لا يمكن عزل المنطق عن العلوم الأخرى، لا يمكن استغناء علم ما عن المنطق لأنه أسلوب ومنهج في الجدل والحجاج والتقنيات.

3/ ساهم المنطق الضبابي في إثارة مشكل تحريك المعارف الناقصة Les connaissances Imparfaites. فهو يشكل همزة وصل بين المنطق والمعارف الناقصة.

¹ <http://www.cs.berkeley.edu/~zadeh/scholar.google.com>

² Biennial Conference of the North American Fuzzy Information Processing Association NAFIPS, Université de Californie, Berkeley, 19 au 22 juin, 1996, séance plénière.

- 4/ من جهة أخرى أعاد المنطق الضبابي المنطق إلى المصاديق بعد أن كان يدور رداً من القرون حول التصورات. وأنّ الماصدق يكون غير ثابت؛ وعليه يمكن لالتباس اللغة أن ينتظم في هذا المنطق بوصفه مجموعة من القيم الدلالية المتغيرة التي تخضع للمعالجة المرنة خارج صرامة المنطق الثنائي الذي لا يستوعب التباس اللغة، ولا يفهم ألفاظها الضبابية، ودلالاتها التقريبية.
- 5/ أدرك (زادا) أن الإنسان لا يفكر بلغة الكم، الإنسان يفكر بلغة الكيف، الإنسان لا يستخدم أعداد لكن يستخدم كلمات مثل: أحياناً، ربما، على الأرجح، وبالتالي هذه الدرجات وحتى الاحتمالية التي تحملها اللغة والتي يحملها الواقع يتعامل معها المنطق الضبابي بمرونة.
- 6/ في تقديرنا تكمن أهمية المنطق الضبابي أنه أدخل المنطق في نسبة المعايير بما في ذلك قيمتي الصدق والكذب. وبدأ المنطق البولياني *Algèbre de Boole* والمنطق الأرسطي كما لو كانا لحظتين في المنطق الضبابي.
- 7/ أوجد المنطق الضبابي منطقة منزوعة الضبابية بين ضبابية الواقع والتباس اللغة، بين الصدق والكذب، بين الخطأ والصواب.
- 8/ كما تبين لنا مع نهاية هذا المقال أنه (منطق الضبابية) وليس المنطق الضبابي لكون الصفة هنا (الضبابية) لا يقصد بها المنطق، وإنما الظواهر التي يعالجها هذا المنطق. فهو يتعامل مع "مجموعات ضبابية"، مجموعات المعلومات التي كانت حدودها غامضة أو غير دقيقة.

لائحة المراجع

أ/ بالفرنسية

- Bernard Grais, *Cours de statistique*, Edition, Dunod, Paris, 2019.
- Blaise Pascal, *Pensées*, Librairie Larousse, Paris, 1971.
- Dominique Nussabum, *Le Téléphone Portable : Histoire et évolutions*, Edition Flammarion, 2019, Paris, 2019.
- Edgar Morin, *La méthode, vol. 4 : Les idées : Leur habitat, leur vie, leurs mœurs, leur organisation*, Éditions du Seuil Paris, 1991.
- Edgar Morin, *Introduction à la pensée complexe*, ESF éditeur, 1991.
- Ludwig Wittgenstein, *De La Certitude*, trad. Danièle Moyal-Sharrock, ed° Gallimard, Paris, 2006
- Mélanie Samson & Wassim Bouachir, *Raisonnement incertain et imprécis, DIC 9250 Génie cognitif*. 3 crédits. Cours de 3^e cycle. Département Science et Technologie. * Cours en préparation à l'Université du Canada.

ب/ بالانجليزية

- 1-Freksa, C., *Fuzzy Logic: An Interface Between Logic and Human Reasoning*, IEEE Expert, 9, 1994.
- 2-Lotfi. A. Zadeh, *Outline of an approach to the analysis of complex systems and decision processes*, university of California, 1973.
- 3-Lotfi Zadeh, "Is there a Need for fuzzy Logic?", *Information Sciences*, no/ 178 : (2008)
- 4-_____ « Fuzzy Logic and Soft Computing: Issues, Contentions and Perspectives », *Proceedings of the 3rd International Conference on Fuzzy Logic, Neural Nets and Soft Computing*, Iizuka, Japon, 1-7 août, 1994.

Biennial Conference of the North American Fuzzy Information Processing Association NAFIPS, Université de California, Berkeley, 19 au 22 Juin, 1996.

Revue :

Babak Ershadi, « Lotfi Zadeh et la logique floue : L'anticonformiste des mathématiques », Téhéran, N° 146, janvier 2018.

مواقع إلكترونية

1- <http://www.cs.berkeley.edu/~zadeh/scholar.google.com>

لمحاربة ما أسماه بالإرهاب..- سبتمبر 2001 23 خطاب الرئيس الأمريكي جورج بوش الأب أمام الكونغرس، يوم
https://youtube.com/watch?v=l_t8yCldqTc&feature=share

LES AXIOMES ET LEUR RÔLE DANS LA STRUCTURE D'USUL AL-FIQH : FONCTION ET PRINCIPES

MOHAMMED ERIOUICHE

Université Mohamed V, Rabat

eriuiche@gmail.com

ABSTRACT

This article delves into the role of axioms within the framework of *Uṣūl al-fiqh* in Islamic jurisprudence. It scrutinizes two principal concepts: the inherent nature of *Uṣūl al-fiqh*, characterized by fundamental truths universally accepted by *Uṣūlī* scholars, and the divergent interpretations of these axioms among scholars. The paper underscores the pivotal function of axioms in *Uṣūl al-fiqh*, stressing the necessity of their coherence and validity within this framework. Furthermore, it investigates the origins of axioms in Islamic jurisprudence and their contribution to the convergence of knowledge. It also examines the assimilation of terms from various disciplines into *Uṣūl al-fiqh*, elucidating their distinctiveness within this field. Additionally, the article underscores the significance of axioms in comprehending Islamic Sharia, highlighting their role in establishing a standard for internal argumentation and fostering a cohesive structure conducive to the synchronous evolution of knowledge. Moreover, it delves into the notion of epistemic kinship in Islamic jurisprudence, emphasizing the interconnectedness between diverse branches of knowledge and their collective impact on shaping an integrated network of understanding.

KEYWORDS: impact, axioms, *uṣūl al-fiqh*, islamic jurisprudence, structure, validity, alliance, epistemic kinship

ملخص

يتناول هذا المقال أثر المسلمات في بنية أصول الفقه الإسلامي، من خلال دراسة طبيعة أصول الفقه. يسلط المقال الضوء على وظيفة المسلمات في أصول الفقه بوصفها دوالاً مع التأكيد على أهمية اتساقها وصلاحياتها في هذا السياق. علاوة على ذلك، يبحث في أصل المسلمات في الفقه الإسلامي ومساهمتها في التقارب المعرفي. كما يحلل تشابك المصطلحات بين المعارف الإسلامية من مختلف التخصصات. علاوة على ذلك، فهو يستكشف مفهوم القرابة المعرفية في الفقه الإسلامي، ويسلط الضوء على الروابط الأساسية بين مختلف فروع المعرفة ومساهمتها في تكوين شبكة مترابطة من المعرفة.

الكلمات المفتاحية: الأثر، المسلمات، أصول الفقه، الفقه الإسلامي، البنية، الصحة، التحالف، القرابة المعرفية

RESUME

Cet article se penche sur l'impact des axiomes dans la structure d'*Uṣūl al-fiqh* en jurisprudence islamique. Il examine deux idées principales : la nature inhérente des *Uṣūl al-fiqh*, considérées comme des vérités fondamentales universellement acceptées par les *Uṣūlī*, et les divergences entre les érudits, souvent liées à l'interprétation de ces axiomes. L'article met en lumière les rôles attribués aux axiomes dans *Uṣūl al-fiqh*, soulignant l'importance de leur cohérence et de leur validité dans ce contexte. Par ailleurs, il examine l'origine des axiomes dans la jurisprudence islamique et leur contribution à la convergence des connaissances. Il analyse également l'intégration de termes provenant de différentes disciplines dans *Uṣūl al-fiqh*, mettant en avant leur spécificité dans ce domaine. Enfin, l'article souligne l'importance des axiomes dans la compréhension de la *charia* islamique, en insistant sur leur rôle dans l'établissement d'une norme d'argumentation interne et dans la création d'une structure unifiée favorisant l'évolution synchronisée des connaissances. De plus, il explore le concept de parenté épistémique dans la

jurisprudence islamique, mettant en évidence les liens essentiels entre les différentes branches du savoir et leur contribution à la formation d'un réseau interconnecté de connaissances.

MOTS-CLES impact, axiomes, *uṣūl al-fiqh*, jurisprudence islamique, structure, validité, alliance, parenté épistémique

Introduction

Le trait méthodologique qui caractérise *Uṣūl al-fiqh*¹ ne découle pas seulement du texte législatif lui-même, mais plutôt d'une nécessité logique imposée par l'organisation des connaissances les unes par rapport aux autres. *Uṣūl al-fiqh* servent de plateforme où se rencontrent diverses connaissances : le *fiqh* et ses *furū'*, la Sunna qui n'est qu'un recueil d'actes et de paroles prophétiques et de ses compagnons, à propos de commentaires du Coran ou de règles de conduite humaines, '*Ulūm al-lughah* ou les sciences de la langue tel que la philologie, la grammaire et la lexicographie, les sciences du Coran ou *Ulūm al-Qur'an* notamment ce qui concerne l'exégèse juridique, ainsi que d'autres domaines nommés auxiliaires tels que la logique et la philosophie. *Uṣūl al-fiqh*, sous cette forme, représentent un creuset pour les sciences de la *charia* islamique et leur point de convergence.

La jurisprudence islamique, en tant que discipline fondamentale du droit musulman, se distingue non seulement par sa dimension textuelle, mais également par sa logique interne qui régit l'organisation de ses propres domaines de connaissances. Cette logique repose sur le principe de reconnaissance mutuelle entre les différentes disciplines, ce qui en fait un système cohérent et interconnecté. De même, les principes de la jurisprudence islamique suivent cette même logique intégrative.

Par ailleurs, il est essentiel de comprendre que la loi islamique elle-même fonctionne comme une sorte d'algorithme cognitif, où chaque branche de savoir est interdépendante et intrinsèquement liée aux autres. Ainsi, *Uṣūl al-fiqh*, tout comme d'autres domaines du savoir islamique, ne peuvent être

¹ - Le domaine des principes de la jurisprudence a émergé avec l'avènement du mouvement d'*ijtihad* à l'époque des premiers califes et des autres compagnons du Prophète qui consultaient sur les questions émergentes. Le *mujtahid* parmi eux recherchait alors leur jugement juridique dans les textes du Coran et ses indications, puis dans les paroles prophétiques et leur compréhension, avant de recourir à l'analogie ou à l'*ijtihad* basé sur un avis conforme à l'esprit de la législation et à ses objectifs, conformément au verset : "Pensez donc, vous qui êtes doués de clairvoyance." (Coran 59:2). Cela est corroboré par les enseignements prophétiques qui ont établi l'authenticité de l'analogie, dont le *hadith* de *Mu'adh* que le Prophète a envoyé en tant que juge et enseignant. Lorsque le Prophète lui a demandé : "Que feras-tu si tu es confronté à un cas à juger ?", il a répondu : "Je jugerai selon le Livre de Dieu." Le Prophète lui a ensuite demandé : "Et si tu ne trouves rien dans le Livre de Dieu ?", auquel *Mu'adh* a répondu : "Je suivrai la Sunna du Messenger de Dieu." Le Prophète lui a alors demandé : "Et s'il n'y a rien dans la Sunna du Messenger de Dieu ?", à quoi *Mu'adh* a répondu : "Je ferai de mon mieux pour donner mon avis." Le Prophète a alors approuvé en disant : "Louanges à Dieu qui a guidé l'envoyé du Messenger de Dieu vers ce qui satisfait le Messenger de Dieu." Cela démontre l'approbation du Prophète de suivre un avis correct basé sur les textes et l'esprit de la législation, l'analogie étant une forme d'avis dans ce contexte ; Ceci est rapporté par Ahmad wa-Abū Dāwūd wa-al-Tirmidhī wa-Ibn 'Adī wālṭabrānī wa-al-Dārimī wālbyhī. La compilation de la science des fondements de la jurisprudence a commencé de manière exhaustive sous la direction de l'imam Ach-Chafi'i, Muhammad ibn Idris, décédé en 204 de l'Hégire, dans son ouvrage *Al-Risala*, à la demande de l'imam Abdul-Rahman ibn al-Mahdi, qui fut extrêmement impressionné par cette œuvre et priait souvent pour lui. Ach-Chafi'i a examiné dans cet ouvrage les sources de la législation, clarifiant les différents styles d'expression dans le Coran et démontrant l'autorité de la Sunna et sa place dans le Coran, au point d'être appelé "le défenseur de la Sunna et le guide de la tradition". Il a discuté des concepts d'abrogation (*naskh*) et d'abrogé (*mansukh*), des causes de la transmission des hadiths et a établi l'authenticité des rapports individuels. Ensuite, il a traité du consensus, de l'analogie, de l'approbation (*Istihsan*), de ce qui permet la divergence et de ce qui ne la permet pas, en réglementant les principes des différences d'opinion. Il a formulé les règles de déduction et éclairé le chemin pour les savants ultérieurs dans la fondation et la méthodologie de cette science, mettant en évidence les voies de l'effort d'interprétation (*Ijtihad*) et de la déduction (*Istinbat*). Cette œuvre pionnière a joué un rôle crucial dans la définition, la régulation et la mise en lumière des concepts fondamentaux pour les érudits ultérieurs.

étudiés de manière isolée, mais doivent être appréhendés dans leur contexte global et interdisciplinaire.

Ainsi, l'idée d'une encyclopédie chez les '*Ulamā*' de l'islam et la diversité de leurs connaissances ne relève pas simplement d'un choix méthodologique, mais découle plutôt de la nature même de la connaissance islamique. C'est une nécessité inhérente imposée par la complexité et l'interconnexion des différentes disciplines de la connaissance islamique.

Ainsi, l'interrelation et l'interconnexion des connaissances posent une question complexe sur le rôle des axiomes¹ cognitifs dans la formation de la connaissance juridique. Cela débute par l'analyse de la parenté épistémique en tant qu'élément distinctif des connaissances islamiques de manière générale, pour ensuite se focaliser sur l'élément le plus crucial parmi ses caractéristiques et leurs principes interprétatifs.

I. Fonction des axiomes ou l'alliance des connaissances islamiques :

Les '*Ulamā*' ont dérivé *Uṣūl al-fiqh* de toutes les règles de la *Shariah*. Ils ont considéré que l'obligation de suivre le Coran et la *Sunna* découle de celui qui les a prescrits, c'est-à-dire dieu, qui est la source de la législation et le réceptacle de la révélation aux prophètes pour transmettre les règles de la morale et les lois. Leur conviction en cela est renforcée par les miracles qui témoignent de leur véracité, et ces croyances sont examinées dans le domaine de la théologie.

Une des plus anciennes définitions d'*Uṣūl al-fiqh* que nous avons reçues est celle d'al-Bāqillānī (1013 AD) :

Quant aux *Uṣūl al-fiqh*, ce sont les sciences qui constituent les principes de la connaissance des jugements des actes des responsables. Il a été établi que la connaissance de ces jugements ne peut être obtenue que par l'examen de preuves concluantes et d'indices, dont l'examen mène à la connaissance des jugements des actes des responsables.²

Cette définition est précise au point de nous rendre attentifs, car nous sommes confrontés ici à une pluralité de sciences et non à une seule, des sciences interdépendantes liées par des relations, des références et des apports qui régissent les fondements de l'*ijtihād* dans la *charia* islamique. *Uṣūl al-fiqh* sont ainsi un ensemble de spécialisations cognitives centrées autour du texte juridique, comme si la connaissance fondamentale avait besoin d'une **alliance** avec d'autres savoirs pour clarifier le sens ou le jugement juridique. Cela est souvent dû aux ponts que la connaissance fondamentale établit entre

¹ - Il existe une distinction technique entre les axiomes et les postulats, mais ici nous avons utilisé les termes "axiomes" car ils expriment les principes de base considérés comme vrais sans nécessité de preuve ; en résumé, on peut synthétiser cette idée comme suit : Les axiomes et les postulats sont des concepts fondamentaux en mathématiques et en sciences. Les axiomes sont des principes considérés comme vrais sans nécessiter de démonstration, formant la base d'un système logique ou mathématique. Ils sont généralement intuitifs ou acceptés comme des vérités indiscutables. Les exemples incluent les axiomes d'Euclide en géométrie. En revanche, les postulats sont des propositions de base posées comme vraies pour établir un cadre théorique. Contrairement aux axiomes, ils peuvent être discutés ou modifiés. Les postulats sont des hypothèses de départ utilisées pour dériver des conclusions, comme les postulats de la relativité restreinte d'Einstein en physique. En bref, les axiomes sont des vérités acceptées sans preuve, tandis que les postulats sont des hypothèses de base pour développer une théorie ou un système. Pour approfondir cette notion, il est pertinent de se référer à : Allais, M. (1953). Le comportement de l'homme rationnel devant le risque : critique des postulats et axiomes de l'école américaine. *Econometrica: journal of the Econometric Society*, 503-546. Mulder, J. W., & Rastall, P. R. (1977). Postulats de la linguistique fonctionnelle axiomatique. *La linguistique*, 13(Fasc. 1), 15-46. Lalaude-Labayle, M. (2019). Un regard épistémologique sur l'évolution historique des notions de preuve et d'axiomatique. *Petit x*, 110(111), 5-26.

² - Al-Baqillani, A. (1013 AD). *Al-Taqrīb wa al-Irshād*. In A. Abu Znaid (Ed.), Beirut, Lebanon: Dar al-Risalah. (Original work published 1418 AH / 1998 AD); (1/172).

les différents domaines de connaissance, qui sont généralement des présupposés implicites entre les savoirs, facilitant ainsi la construction logique de la connaissance fondamentale.

Peut-être al-Ghazali (1058-1111) est le premier à avoir mentionné la question de la relation d'acceptation entre les connaissances fondamentales dans son livre *Al-Mustasfa*, où il en a fait référence à plusieurs reprises :

Ainsi, Le *Kalām* est chargé de prouver les principes de toutes les sciences religieuses [...] Ce dernier est le savoir le plus élevé dans la hiérarchie [du savoir islamique], [...] Si l'on demande : "Ne devrait-il pas être une condition pour le *Uṣūlī*, le juriste, l'interprète et le traditionniste d'avoir acquis la connaissance du *Kalam*, car avant de terminer la partie supérieure, comment peut-il descendre vers la partie inférieure ?" Nous disons : Ce n'est pas une condition pour être *Uṣūlī*, un juriste, un interprète ou un traditionniste. Cependant, c'est une condition pour être un savant absolument érudit [*Āliman muṭlaqan*], rempli de toutes les sciences religieuses. En effet, aucune science parmi les sciences particulières n'existe sans avoir des principes qui sont acceptés par tradition dans ce domaine de connaissance, et la preuve de leur véracité est recherchée dans une autre science.¹

À la lumière de ces considérations théoriques et des questions qui façonnent la connaissance fondamentale, les présupposés et leur impact sur la formation de la connaissance fondamentale soulèvent la question suivante : dans quelle mesure les présupposés influent-ils sur la formation de *Uṣūl al-fiqh* ? Cette thèse vise à examiner deux hypothèses : premièrement, en soulignant que les connaissances fondamentales sont des vérités présupposées, n'ayant pas besoin de preuves et sont acceptées directement par les savants fondamentalistes comme étant correctes ; et deuxièmement, l'hypothèse selon laquelle les divergences entre les savants sur les fondamentaux sont souvent centrées sur l'exploitation. Ces axiomes, qu'ils soient linguistiques, juridiques ou ayant d'autres dimensions, sont analysés dans cette recherche afin de mettre en lumière le rôle précis et les conséquences découlant des présupposés dans la formation de la connaissance *Uṣūlī* en jurisprudence islamique.

Dans cette optique, nous tenterons de mettre en lumière les fonctions attribuées aux axiomes dans *Uṣūl al-fiqh*, ainsi que de mettre en évidence les principales questions et problèmes qui y sont liés. Cela se fera en répondant aux questions suivantes : quels sont les principes et les bases sur lesquels les *Uṣūlīs* ont construit leurs positions juridiques ? Que dissimulent les énoncés juridiques en termes d'axiomes ? Qu'est-ce qui rend la construction fondamentale logique et cohérente ? Quels sont les axiomes qui ont été adoptés dans l'élaboration de la position fondamentale ?

II. Principes des axiomes : en guise de raisonnement.

Il est primordial de noter que la nature humaine ne se distingue qu'à travers le raisonnement ; et sur ce, que les relations humaines sont fondées. Il varie selon ses prémisses : connues, axiomes ou autres, graduelles d'une certitude à une illusion. En résumé, ce dont il est question ici concerne les axiomes. Le raisonnement est une forme de déduction qui consiste à tirer une conclusion à partir de deux propositions, appelées prémisses. La première prémisse énonce une règle générale ou une loi, tandis que la deuxième prémisse décrit une situation particulière à laquelle cette règle s'applique. En appliquant la règle générale à la situation particulière, on en déduit une conclusion logique. C'est un processus intellectuel couramment utilisé dans la logique, la philosophie et le raisonnement juridique pour parvenir à des conclusions justifiées.

¹ - Al-Ghazali. Abu Hamid (1058-1111). *Al-Mustasfa*. Ed. par Abdel Salam Abdel Shafi (Dar al-Kutub al-Ilmiyya. (Original work published 1993 AD) (p. 7). Il y a plusieurs textes qui nécessitent une étude particulière, mentionnés par al-Ghazali dans son livre *al-Mustasfa fi Usul al-Fiqh*, qui font référence à cette dimension fonctionnelle la science des principes de jurisprudence.

Al-Jadal ou tout court LA DIALECTIQUE¹ est un raisonnement composé de principes connus et de postulats, visant à contraindre l'adversaire et à réfuter celui qui ne parvient pas à saisir les prémisses de l'argumentation. On dit que quelqu'un repousse son adversaire en invalidant son discours par un argument ou une objection, ou en visant à corriger ses propos, ce qui constitue en réalité un différend.²

Uṣūl al-fiqh repose sur une forme d'alliance des connaissances, où les informations sont échangées avec d'autres disciplines. Ce type d'alliance n'est pas étranger aux connaissances islamiques en général, où la relation avec les autres sciences est basée sur ce que l'on pourrait appeler la parenté épistémique. Cette parenté impose des modèles de connaissance fondés sur l'échange d'informations.

Le concept de parenté épistémique dans le domaine de la jurisprudence islamique présente une similitude métaphorique avec le concept de parenté dans l'anthropologie³ qui explore les relations familiales et les systèmes de parenté à travers les cultures, la parenté épistémique dans la jurisprudence islamique souligne l'importance des liens entre les différentes disciplines du savoir. Dans les deux cas, il est question de comprendre comment les différentes parties interagissent et s'influencent mutuellement, formant ainsi un réseau interconnecté de connaissances.

La compréhension de l'alliance de parenté entre les différentes branches du savoir islamique repose sur le principe que la relation entre elles ne se limite pas à une simple interconnexion, mais plutôt à une interdépendance fondée sur l'axiomatisation des savoirs. Ainsi, *Uṣūl al-fiqh* et des autres disciplines constituent la trame des connaissances islamiques, une structure symbolique qui transcende les sujets spécifiques et les savoirs individuels, et qui nourrit la formation et l'évolution de la connaissance dans son ensemble. Cela représente une forme d'alliance implicite et indissociable.

Dans un autre contexte Abû Is-hâq Ash Shâtibî (1388 AD) explore la manière dont le contenu d'un domaine peut être intégré à un autre, fusionnant ainsi différentes disciplines. Par exemple, un juriste peut fonder son raisonnement sur une question grammaticale avant de la relier à sa propre expertise

¹ - Dans la pensée arabe classique, la dialectique est influencée par les philosophies des valeurs plutôt que par les philosophies de l'être comme dans la pensée helléniste. La plupart des philosophes arabes, sauf quelques exceptions, ont adopté les philosophies des valeurs, appelées "*Khabar*", pour façonner leur conception de la dialectique. En revanche, les Grecs et l'école d'Alexandrie ont proposé quatre conceptions dialectiques basées sur la philosophie de l'être. Dans la tradition arabe, deux lignées dialectiques se dégagent : d'une part, une dialectique associée au "*Jadal*" qui repose sur les valeurs suprêmes, les mœurs et les religions, représentée par des penseurs comme Kindî, Fârâbî, Avicenne et Ghazali ; d'autre part, une dialectique positive fondée soit sur la logique comme chez Averroès, soit sur une philosophie existentialiste comme initiée par Ma'arî. Voir : Ghoche, R. (1986). *La conception de la dialectique dans la pensée arabe classique : 8è au 12è s* (Doctoral dissertation, Paris 1).

² Al-Jurjani, A. A. (1078 AD). *Al-Tarifat*. Beirut, Lebanon: Dar al-Kutub al-Ilmiyya. (First edition, 1983 AD) ; (74). Belhaj, A. 2010. Conclusion générale. In *Argumentation et dialectique en Islam : Formes et séquences de la munāẓara*. Presses universitaires de Louvain. Tiré de <http://books.openedition.org/pucl/1109>. *Idem* : Belhaj, A. (2022). *Al-Ash'arî's Adab al-jadal: A Few Remarks on its Genre*. Methodos. Savoirs et textes, (22).

³ - Il convient de souligner que le concept de parenté, tel qu'il est utilisé ici comme un concept central en anthropologie, a été adopté en raison de sa puissance sémantique pour exprimer la nature des relations entre les connaissances islamiques. Pour approfondir le concept de parenté chez Claude Lévi-Strauss, voici quelques références clés : Lévi-Strauss, Claude. "Les structures élémentaires de la parenté." Presses universitaires de France, 1949. "Anthropologie structurale." Plon, 1958. "La pensée sauvage." Plon, 1962. "Le totémisme aujourd'hui." Presses universitaires de France, 1962. "Tristes tropiques." Plon, 1955. Dans ses œuvres, Claude Lévi-Strauss explore l'idée que les systèmes de parenté sont fondamentalement structurés par des alliances matrimoniales. Selon lui, les règles de mariage et les relations entre groupes de parenté jouent un rôle central dans l'organisation sociale et symbolique des sociétés. Lévi-Strauss souligne que ces alliances sont souvent régies par des modèles symboliques complexes, qui reflètent les structures profondes de la pensée humaine. Ainsi, pour Lévi-Strauss, comprendre la parenté nécessite de prendre en compte non seulement les liens biologiques, mais aussi les arrangements sociaux et symboliques qui sous-tendent les systèmes de parenté dans différentes cultures.

juridique. Cependant, s'il commence à discuter et à analyser la question comme le ferait un grammairien, cela devient superflu. De même, s'il aborde une question numérique comme un préambule pour en tirer des implications juridiques, approfondir cette question comme le ferait un mathématicien limite son utilité. En résumé, bien que différentes disciplines puissent s'enrichir mutuellement, une exploration excessive peut devenir contre-productive.¹

La parenté épistémique, basée sur l'axiomatisation des différentes branches du savoir, est semblable à un sens implicite, profond et caché qui sous-tend les significations apparentes et superficielles constituant la connaissance problématique des principes de la jurisprudence elle-même ; Or, L'idée de l'inconscient chez Freud peut être comparée à la recherche sur la parenté épistémique dans le contexte des connaissances islamiques et de la culture juridique islamique.

Supposons que la connaissance islamique soit représentée par une fonction (f) qui comprend les fondements de la jurisprudence (A), Le *Kalām* (B), la linguistique (C), la science du *hadith* (D), et d'autres domaines de connaissances (n). Les fondements de la jurisprudence peuvent puiser dans d'autres sciences telles que la science du discours, la linguistique, le hadith et d'autres domaines de connaissances (n). Il peut également arriver que d'autres sciences comme la science du discours (B) puisent dans les fondements de la jurisprudence ainsi que dans la linguistique, le hadith et d'autres domaines de connaissances (n). Cela peut être formulé mathématiquement comme suit :

Soit (f) une fonction représentant la connaissance islamique, définie comme :

$$f = (A, B, C, D, N)$$

Où :

- (A) représente les principes de la jurisprudence,
- (B) représente Le *Kalām*,
- (C) représente la linguistique,
- (D) représente la science des hadiths
- (n) représente d'autres domaines de connaissance.

Alors, les principes de la jurisprudence (A) sont définis comme une combinaison des autres domaines de connaissance, exprimée mathématiquement comme :

$$A = f(B, C, D, n)$$

De manière similaire, Le *Kalām* (B), la linguistique (C), la science des hadiths (D), et d'autres domaines de connaissance (N) peuvent puiser dans les principes de la jurisprudence, exprimé mathématiquement comme :

$$B = f(A, C, D, n)$$

$$C = f(A, B, D, n)$$

$$D = f(A, B, C, n)$$

¹ - Al-Shatibi, Abu Ishaq (1388 AD). "Al-Muwafaqat fi Usul al-Shari'ah." Edited by Abu Ubaydah Mashhur ibn Hasan Al Salman. Introduction by Bakr ibn Abdullah Abu Zaid. Publisher: Dar Ibn Affan. (1st ed.) ; (1/123).

$$n = f(A, B, C, D)$$

La présence de termes empruntés à d'autres sciences dans *Uṣūl al-fiqh* est une preuve pratique évidente. Ces termes ne sont pas moins importants ; au contraire, leur présence dans *Uṣūl al-fiqh* en fait des termes spécifiques à cette discipline. C'est similaire à l'incorporation de mots étrangers dans la langue arabe, où ces mots étrangers n'annulent pas l'arabité de la langue. Voici une typologie de termes à cet égard :

Termes d'origine *Kalāmi*

Il est à noter que Le *Kalām* est considéré comme le fondement initial sur lequel repose l'idée des objectifs (*Maqasid*), et cette base conduit à l'affirmation de la nécessité de la justification. Dans ce contexte, il est clair que la *Ratio Legis talil al ahkam* découle des questions essentielles du Kalam, qui remontent à la question de savoir si les actions de Dieu sont soumises à une Illa/Ratio Legis. Les théoriciens des objectifs de la loi islamique ont adopté cette idée de soumission en se basant sur le principe selon lequel toutes les sciences particulières ont des principes acceptés par tradition dans ce domaine, comme l'a souligné Al-Ghazali.

En d'autres termes, bien que la *Ratio Legis* puisse être sujette à controverse dans le domaine du Kalam, elle doit être acceptée dans les principes de la jurisprudence en raison de leur nature pratique spécifique. Ces principes jouent un rôle similaire aux mesures géométriques utilisées par un architecte pour concevoir un bâtiment. Même si les théories géométriques peuvent susciter des débats, ces discussions ont lieu dans le domaine de la géométrie plutôt que dans celui de la construction.

De nombreux préambules *Kalāmi* dominent un ensemble de questions fondamentales afin de les clarifier, comme l'a dit al-Shatibi :

Avant d'entamer ce sujet, permettez-nous d'établir un axiome fondamental à ce sujet : l'établissement des lois vise **les intérêts des serviteurs, à la fois dans l'immédiat et dans l'au-delà**. Cette affirmation nécessite une démonstration de sa validité ou de son invalidité, ce qui n'est pas le propos ici.¹

Parmi les termes *Kalāmi* les plus saillants figurent : *al-Maṣlaḥah*, *al-maṣṣadab*, *ila'h*, *al-ḥikmah*, *al-asbāb*, *al-qaṣd*, et *al-irādah*, etc.

Termes d'origine logique

Les prémices d'une symbiose entre la logique, les fondements de la jurisprudence et leur plaidoyer sont clairement perceptibles chez Ibn Hazm, fervent défenseur de la logique aristotélicienne. Cela transparaît notamment dans son ouvrage *Al-Taqrīb li Hadd al-Mantiq*, où il entremêle la logique avec les principes de la jurisprudence dans le chapitre qu'il a inclus dans son livre "Al-Ahkam fi Usul al-Ahkam", intitulé "Les termes employés par les différentes écoles de pensée"². Il y insiste sur la nécessité de définir précisément les termes fondamentaux, considérant que les erreurs découlent de l'entrelacement des significations et de l'attribution de noms à des concepts non définis. De surcroît, il s'efforce de définir exhaustivement chaque terme. De même, il se montre enclin à une approche raisonnée³. Cette démarche se retrouve également dans son ouvrage "Al-Fasl fi al-Milal wa al-Ahwa'

¹ *Al-Mumafaqat*; (2/9).

² - Ibn Hazm, Abu Muhammad (d. 456 AH), *Al-Muhalla fi Usul al-Fiqh*, Edited by Ahmad Muhammad Shakir, Dar al-Afaq al-Jadidah, Beirut; (34/1).

³ - Al-Bahsin, Y. (2001). *Ṭuruq al-istidlāl wa-muqaddimātuhā 'inda al-manāṭiqah wa-al-uṣūliyyin* (2nd ed.). Riyadh: Maktabat al-Rushd ; al-Maṭba'ah al-Tijāriyah, al-Qāhirah.

wa al-Nihal", où il souligne l'impérieuse nécessité pour le juriste d'approfondir ses connaissances en logique, affirmant : "Les ouvrages compilés par Aristote dans les limites de la parole sont tous sains et utiles... et la grande utilité des ouvrages mentionnés dans ces limites se révèle dans les questions relatives aux jugements religieux, où l'on apprend comment procéder à des déductions... et autres sujets incontournables pour le juriste soucieux de sa religion et de sa communauté¹.

Après Ibn Hazm, Al-Ghazali a suivi, introduisant ainsi un véritable mélange entre la logique et les principes de la jurisprudence islamique. Bien que certains érudits aient critiqué cette fusion entre les sciences islamiques et les connaissances grecques, Al-Razi, Al-Qarafi, Al-Subki, Al-Zarkashi et d'autres ont soutenu Al-Ghazali. Même Al-Asfahani, dans son commentaire du livre Al-Mahsul, a affirmé : "J'ai inclus une introduction à la logique au début de ce livre, en suivant l'exemple d'Al-Ghazali".

Pour illustrer cela, prenons quelques exemples de ces termes fondamentaux/logiques : *al-Istiqra'*, l'universel *al-kullī*, le particulier, *al-juz'ī*, la certitude *al-qaṭ'*, l'incertitude *al-ẓann*, les prémisses *al-muqaddimāt*, les conclusions *al-natā'ij*, la preuve *al-burhān*, etc.

Termes d'origine juridique

Si l'on considère l'étude d'*Uṣūl al-fiqh* comme une analyse des connaissances juridiques, que ce soit pour évaluer leurs théories ou pour orienter leurs applications pratiques, celui qui examine ces sujets peut identifier deux aspects essentiels et interconnectés :

- **L'aspect interprétatif** : implique de réguler les méthodes d'interprétation des textes juridiques pour en extraire les significations.
- **L'aspect argumentatif** : concerne la régulation des structures argumentatives utilisées par le juriste dans son processus d'interprétation.

La pratique juridique consiste en un processus d'argumentation qui va des textes juridiques considérés comme des prémisses ou des "prémisses" de l'argumentation, vers les jugements pratiques considérés comme des conclusions ou des résultats de ce processus argumentatif. Ainsi, la pratique des principes juridiques se caractérise par une démarche intellectuelle théorique qui examine la pratique juridique en la décrivant et en l'analysant, c'est-à-dire en théorisant sur les mécanismes d'argumentation utilisés par le juriste pour réguler ses règles, répondre à ses exigences et évaluer leur pertinence inductive et leur efficacité dans la production du contenu juridique requis. Dans cette optique, la pratique des principes juridiques représente le cadre méthodologique de la pratique juridique, et puisque cette dernière est fondamentalement une pratique argumentative (c'est-à-dire un passage d'un texte juridique à un sens juridique, qu'il soit exprès ou implicite), "et étant donné que cet argument dérive d'un discours linguistique, celui du législateur, le passage du contenu exprimé au contenu implicite était un argument naturel. Par conséquent, la réglementation des principes dans la pratique juridique revient finalement à réguler les arguments naturels dans le domaine juridique.²

tels que les cinq catégories de commandements : le devoir *al-Wājib*, le recommandé *al-mandūb*, l'interdit *al-Harām*, le détesté *almakrūh*, le permis *al-mubāḥ*. Puis les catégories de statuts législatifs tels que *al-Rukhṣah*, *al'ẓymh*, *al-sabab*, *al-Māni'*, et *al-Shart*, etc.

¹ - Ibn Hazm. Abu Muhammad, "Al-Fasl fi al-Milal wa al-Ahwa' wa al-Nihal," Author, (456 AH), Publisher: al-Maṭba'ah al-Tijārīyah, al-Qāhirah ; (238-237/2)

² - Al-Nuqari, Hamou. (2010). " Al-Manhajīyah Al-Usuliyya wa al-Mantiq al-Yunani min Khilal Abi Hamid Al-Ghazali wa Taqi al-Din ibn Taymiyya." Cairo: Ru'ya lil-Nashr wa al-Tawzi'. (1st ed.); (pp : 17).

Termes d'origine linguistique (tels que : *al-Amr*, *al-Nahy*, *al-'umūm*, *al-khuṣṣ*, *al-iṭlāq*, *al-Taḳyīd*, *al-Bayān*, *al-ijmāl*, etc)

Uṣūl al-fiqh a largement puisé dans la langue arabe, ce qui se manifeste à plusieurs égards :

- La *Sharia*, étant en arabe, nécessite une compréhension approfondie de cette langue pour son interprétation, ainsi qu'une familiarité avec ses subtilités et ses styles d'expression. Comme le souligne al-Juwayni, accorder une attention particulière aux mots est crucial car la charia est en arabe, et une compréhension complète du droit islamique nécessite une maîtrise de la grammaire et du vocabulaire arabes¹.
- Une maîtrise de l'arabe est une condition sine qua non pour l'*ijtihad*. Comme le souligne al-Shatibi, l'*ijtihad*, lorsqu'il concerne l'interprétation des textes, exige une connaissance approfondie de l'arabe.²

Termes d'origine coranique (comme le mecquois et le médinois, al-Nāsikh et al-mansūkh [l'abrogatif et l'abrogé], Asbāb al-nuzūl [les raisons de la révélation], etc.)

L'application d'*Uṣūl al-fiqh* à partir du Coran est une démarche évidente et largement acceptée, qui ne requiert pas de justification particulière. Les ouvrages d'*Uṣūl al-fiqh* regorgent d'analyses approfondies reliant les questions fondamentales aux versets coraniques. À cet égard, il convient de mentionner l'ouvrage de Najm al-Din al-Tufi al-Hanbali, intitulé "Al-Isharat al-Ilahiyya ila al-Mabahith al-Usuliyya". Bien qu'il ne s'agisse pas d'un commentaire coranique classique, cet ouvrage s'efforce d'extraire des enseignements fondamentaux de l'exégèse coranique. Il est important de noter que le terme *Uṣūl* englobe deux domaines distincts : *Uṣūl al-Din* les fondements de la religion et ceux d'*Uṣūl al-fiqh*. Ainsi, ce livre aborde une variété de sujets essentiels, en les reliant aux chapitres des principes du fiqh, notamment la règle, les preuves et les indications.³

Ainsi, tous ces domaines échangent des informations selon ces principes : le principe de la pragmatique, principe de validité des preuves, principe de connexion et principe de coutume des connaissances.

Le principe de la pragmatique

Ce principe repose sur le fait que la connaissance islamique n'a pas seulement une fonction descriptive, mais vise également à résoudre des problèmes. Tout ce qui résout un problème pour le juriste, par exemple, est considéré comme un moyen de déduction. Ainsi, nous trouvons que les érudits se servent de nombreuses sciences et connaissances, les acceptant sans tenir compte de leur véracité, tant que les érudits de ces domaines d'origine sont convaincus de leur validité. Par exemple, le *Uṣūli* utilise les hadiths du *al-Muḥadith*, car ce dernier est effectivement chargé de leur vérification, ce qui constitue sa première préoccupation, tandis que le *Uṣūli* examine uniquement la validité des arguments. Cela fait des principes de la jurisprudence un terrain fertile pour la pensée et le raisonnement logique.

¹ - Al-Juwayni, Abdul-Malik . (1997). "Al-Burhan fi Usul al-Fiqh." Edited by Salah ibn Muhammad ibn Awaidha. Beirut, Lebanon: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah. (1st ed.) ; (p130).

² - Al-Muwafaqat; (5/57).

³ - Al-Tufi, S. Edited by Qutb, H. (2003). Al-Isharat al-Ilahiyyah ila al-Mabahith al-Usuliyyah, Volume : 3, Édition : 1.

Principe de validité des preuves

Le critère de l'argumentation utilisé par le *Uṣūlī* est une preuve méthodologiquement valide. Cela implique que tout ce que le *Uṣūlī* utilise est considéré comme valide dans son ensemble, sans nécessité de fournir des détails, car la validité générale de la preuve est suffisante. Les détails relèvent d'autres domaines spécialisés, où le débat peut être développé en termes d'argumentation et de raisonnement pratiques. Il convient de noter qu'il existe deux types de validité : la validité méthodologique, qui prend en compte le contexte général de l'argumentation, et la validité ontologique, qui concerne la correspondance avec la réalité. Ce dernier aspect n'est pas du ressort du *Uṣūlī*, car les spécialistes tels que les traditionnistes, les théologiens et les linguistes sont chargés d'examens spécifiques. Par exemple, le traditionniste recherche des hadiths, examine les narrations, évalue les narrateurs, tandis que le théologien se penche sur l'existence divine. Le *Uṣūlī*, quant à lui, ne se concentre pas sur ces aspects. Enfin, les questions grammaticales ne concernent que les linguistes, et les particularités linguistiques arabes ne sont pas du ressort du *Uṣūlī*.

Principe de connexion

Il s'agit de dire que toutes les preuves, règles et directives dans *Uṣūl al-fiqh* sont un tissu cohérent et une structure cohérente construits sur une série d'axiomes. Cette cohérence forme un algorithme fonctionnel qui constitue un programme global pour la connaissance islamique. Chaque domaine de connaissance a un objectif et un domaine d'application.

Principe de coutume des connaissances

Il s'agit de la contribution de la connaissance islamique à la création d'une norme d'argumentation interne, formant ainsi une carte sur laquelle les connaissances évoluent de manière coordonnée ; une sorte de "normes" analogues aux coutumes sociales. Tout comme la société adhère à des coutumes, les textes sacrés ont leurs propres normes logiques et contraignantes auxquelles on se conforme de manière systématique. Ainsi, les savants des principes juridiques sont tenus de suivre les règles linguistiques établies par les spécialistes de la langue, tout comme ils sont tenus de prendre des conclusions du domaine de la théologie comme des axiomes ne nécessitant pas de preuve supplémentaire.

Le tableau suivant illustre de manière concise ce qui précède :

Principes	Contenu
Principe de la pragmatique	La connaissance islamique résout des problèmes, utilisant diverses sciences sans tenir compte de leur véracité, si les experts de ces domaines les considèrent comme valides.
Principe de validité des preuves	Les preuves utilisées par les spécialistes des principes juridiques sont considérées comme valides dans leur ensemble, sans nécessité de détailler leur véracité.
Principe de connexion	Les preuves, règles et directives dans <i>Uṣūl al-fiqh</i> forment un tissu cohérent construit sur des axiomes, constituant un programme global pour la connaissance islamique.
Principe de coutume des connaissances	La connaissance islamique crée une norme d'argumentation interne, formant une carte sur laquelle les connaissances évoluent de manière coordonnée, avec des normes logiques contraignantes.

Conclusion

Il semble que la réflexion sur une structure cachée d'*Uṣūl al-fiqh* rende la recherche et la poursuite de la découverte de ces structures une sorte de défi cognitif, pour deux raisons : Premièrement, parce que ce type de recherche structurelle est rare par rapport à l'avantage des recherches descriptives ou analytiques. Deuxièmement, parce que *Uṣūl al-fiqh*, en tant que modèle de connaissance islamique mature, constituent une autre structure derrière laquelle se cache le sens de la loi islamique.

Les axiomes, bien qu'ils représentent le cœur même de cette structure pour les fondements de la jurisprudence, peuvent également servir de point de départ pour développer une nouvelle conception de l'origine des connaissances. Chaque domaine de connaissance possède ses propres axiomes, qui constituent essentiellement une partie intégrante de l'identité de cette connaissance.

Dans cet article, notre objectif était de souligner l'importance de dévoiler la structure sous-jacente d'*Uṣūl al-fiqh*, ainsi que les parentés épistémiques entre ces principes et d'autres concepts de connaissance, de manière concise. En faisant d'*Uṣūl al-fiqh* un domaine d'application pratique pour certaines approches théoriques en sciences sociales, nous avons contribué à faire progresser ce domaine et à le libérer des seules interprétations herméneutiques¹, en examinant sa structure et ses formations au sein d'un cadre plus large de connaissances.

Bien que le corpus de connaissances dans le domaine d'*Uṣūl al-fiqh* ait considérablement augmenté, cette accumulation ne clarifie pas autant qu'elle ne complique parfois les choses, cachant parfois le sens entre les lignes. Il est donc impératif de revisiter ce domaine en nous posant une question fondamentale : quelle est la structure qui sous-tend *Uṣūl al-fiqh* ? Nous avons jusqu'à présent mis en évidence le rôle des axiomes, mais d'autres questions de connaissances pourraient également jouer un rôle dans le futur.

¹ - Boudouma, A. (2000). " Al-Naṣṣ wa-ālīyāt alqirā'tmḥmd Arkūn, Naṣr Ḥāmid abwzyd". Insaniyat /34-23 , 11 .

الحجاج المغالطي في الخطاب التكفيري (قراءة في كتاب تحت راية القرآن للرافعي)

L'argumentation fallacieuse dans le discours accusateur d'athéisme
Fallacious argumentation in the speech accusing atheism

Hammadi LTIFI

Université de Kairouan

ABSTRACT

Ideas and proposals considerably do harm to their owners. Their books are confiscated, and their thoughts are prosecuted. They are accused of traitorousness and betrayal. And that's because of their attempts at innovation, or rethinking an idea, or criticizing the inherited, or questioning history. Author and critic Taha Hussain is a case in point after the publishing of "of pre-Islamic poetry" in 1926. It is considered a modern critique that tackles the historiography of language and literature and questions the authenticity of old poetry. The author adopted a philosophical methodology based on scientific research and prioritized reason and logic. He rethought the legacy and called for the necessity of innovating the readings. This book has triggered harsh religious backlash since its launch that amounted to accusations of disbelief and treason. No sooner has the case been cultural and scientific than it became political and religious, embarked upon by Azhar sheiks, politicians and parliament members. One of Taha Hussein protestors is Mustafa Sadak Rafii in his book *Under the banner of Quran*. His speech was religiously excommunicating and contained fallacies and falsification.

KEYWORDS argumentation, fallacy, sophism, discourse, religious excommunication, literary critique

المخلص

كثيرا ما تجني الأفكار والطروحات على أصحابها، فتُحاكم آراؤهم وتُصادر كتبهم، ويُرمون بالكفر والإلحاد، ويُتهمون بالعمالة والخيانة، وذلك بسبب محاولة في التجديد، أو إعادة نظر في فكرة، أو نقد لموروث، أو تشكيك في تاريخ....، ومثل ذلك في عصرنا الحديث ما تعرض له الناقد والأديب طه حسين بعد ما نشر كتابه في *الشعر الجاهلي* سنة 1926، المعداد من المصنّفات النقدية الحديثة التي اهتمت بتاريخية اللغة والأدب، والتشكيك في صحة الشعر القديم. وقد سلك فيه صاحبه منهجا فلسفيا يقوم على البحث العلمي ويعطي فيه أولوية للعقل والمنطق فأعاد النظر في التراث، ودعا إلى ضرورة تجديد القراءات، وقد أثار هذا الكتاب منذ صدوره، ردود أفعال قوية بلغت حدّ التكفير والتخوين، "فما لبثت القضية بعد أن كانت ثقافية علمية في أول الأمر، أن أصبحت دينية سياسية، خاضها شيوخ الأزهر وأشباههم ورجال السياسة وخطابهم ونواب الأمة في مجلس النواب. ومن المعارضين على طه حسين نذكر مصطفى صادق الرافعي في كتابه *تحت راية القرآن*، وكان خطابه تكفيريا فيه العديد من ملامح المغالطة والتعليط.

الكلمات المفتاحية: الحجاج، المغالطة، السفسطة، الخطاب، التكفير، النقد الأدبي.

RESUME

Les idées et propositions nuisent considérablement à leurs propriétaires. Leurs livres sont confisqués et leurs pensées sont pourchassées. Ils sont accusés de trahison et de sédition en raison de leurs tentatives d'innovation, de réévaluation des idées, de critique de l'héritage ou de remise en question de l'histoire. L'auteur et critique Taha Hussein est un exemple pertinent de ce phénomène, illustré par la publication en 1926 de *Poésie préislamique*. Cette critique moderne aborde l'historiographie du langage et de la littérature, remettant en question l'authenticité des poèmes anciens. L'auteur a adopté une méthodologie philosophique basée sur la recherche

scientifique, privilégiant la raison et la logique. Il repense l'héritage et appelle à la nécessité d'innover les lectures. Le livre a déclenché une réaction religieuse brutale dès sa parution, se traduisant par des accusations d'incrédulité et de trahison. Ce qui était au départ une affaire culturelle et scientifique est devenue une affaire politique et religieuse, menée par des cheikhs d'Azhar, des politiciens et des parlementaires. L'un des détracteurs de Taha Hussein, Mustafaak Rafii, dans son livre *Sous la bannière du Coran*, a exprimé une opposition religieuse virulente, contenant sophismes et falsifications.

MOTS-CLES argumentation, arguments fallacieux, sophistique, discours, excommunication religieuse, critique littéraire

مقدمة

كثيرا ما تجني الأفكار والطّروحات على أصحابها، فتُحاكم آراؤهم وتُصادر كتبهم، ويؤمنون بالكفر والإلحاد، ويتهمون بالعمالة والخيانة، وذلك بسبب محاولة في التجديد، أو إعادة نظر في فكرة، أو نقد لموروث، أو تشكيك في تاريخ...، و مثل ذلك في عصرنا الحديث ما تعرّض له النّاقِد والأديب طه حسين بعد ما نشر كتابه *في الشعر الجاهلي* سنة 1926، الذي عُذّ من المصنّفات النّقديّة الحديثة التي اهتمّت بتاريخانيّة اللّغة والأدب، والتّشكيك في صحّة الشعر القديم، وقد سلك فيه صاحبه منهجا فلسفيا يقوم على البحث العلميّ ويعطي فيه أولويّة للعقل والمنطق فأعاد التّظّير في التّراث، ودعا إلى ضرورة تجديد القراءات، وقد أثار هذا الكتاب منذ صدوره، ردود أفعال قويّة بلغت حدّ التكفير والتّخوين، "فما لبثت القضية بعد أن كانت ثقافيّة علميّة في أوّل الأمر، أن أصبحت دينيّة سياسيّة، خاضها شيوخ الأزهر وأشباههم ورجال السيّاسة و خُلفائهم و نواب الأُمّة في البرلمان، وشغلت الصحافة بها زمنا، ورفّعت القضية إلى النّيابة العموميّة¹.

إنّه "مولد العاصفة" أو "الضجّة الكبرى" إذ فتح كتاب *في الشعر الجاهلي* باب الاعتراضات، وتصدّى له نقّاد كثيرون من بينهم مصطفى صادق الرافعي في مقالات من كتابه تحت راية القرآن، المعركة بين القديم عبّر فيه بقبيح الأوصاف والنّعوت، واسترشد معاجم الهجاء والتّلب، وبالغ في هتك الأعراس والسّخرية، ورمى خصمه بالكفر والإلحاد، وحرّض عليه السّلطة الدينيّة، فراسل علماء جامع الأزهر، و حرّض السّلطة السياسيّة، فراسل البرلمان المصري، وأشعل فتيل الفتنة، وهاجم صاحب كتاب "في الشعر الجاهلي" هجوما عدوانيا. فدعا إلى محاكمته ومصادرة كتابه، ولم يتوان في استعمال كل الأساليب من أجل تشويه خصمه والطّعن عليه وإبطال أطروحاته. ولعلّ أهمّ هذه الأساليب التي اعتمدها الرّافعي في ردّه، هي المغالطات والتّضليل، وصناعة مبررات لخطابه التّفكيري والتّأظّر في كتاب *تحت راية القرآن* يلاحظ بيسر مواضع عديدة من هذه الأساليب.

على هذا الأساس، كان اختيارنا لمدوّنة الرّافعي نموذجا لخطاب تكفيري مرّره صاحبه في ثنايا ردّه النّقديّ، وبين التّكفير والنّقد نشأت المغالطات، وهذا ما جعل مقاربتنا النّقديّة لهذا الخطاب التّكفيري قائمة على رصد مواضع الحجّاج المغالطيّ فيه. ولنا أن ننظر في هذا البحث من خلال عنصرين رئيسين: أمّا العنصر الأوّل فيتعلّق بملامح الخطاب التّكفيري في ردّ مصطفى صادق الرافعي على كتاب "في الشعر الجاهلي" لطه حسين، في حين يتّصل العنصر الثّاني بأساليب المغالطة التي اعتمدها الرافعي في خطابه التّكفيري.

فما هو إطار الخصومة النّقديّة بين الرّافعي وطه حسين؟ وماهي ملامح الخطاب التّكفيري فيها؟

وماهي أهمّ الأساليب المغالطيّة التي اعتمدها الرّافعي في صوغ خطابه التّكفيري؟

¹ المنجي الشملي طه حسين ومولد العاصفة ضمن كتاب سلطة الكلمة، مركز النّشر الجامعي تونس 2001 ص 19-

1- إطار الخصومة النقدية بين طه حسين والرافعي وملاحج الخطاب التكفيريّ فيها

حاول طه حسين في كل ما كتبه من فكر أو أدب، أو نقد، أن ينشر آراءه الإصلاحية، ويجدد أفكار مجتمعه وثقافته، ومن الباحثين والنقاد من ذهب إلى اعتبار أعمال طه أعمالاً داعية إلى الثورة العلمية والثقافية على كل ما هو قديم وتقليدي وهذه الثورة نلاحظها في تعليمه للأدب العربي بالجامعة المصرية وكتبه في النقد الأدبي ونشاطه الصحفي المكثف وأعماله القصصية والروائية.

ولقي هذا الباحث في هذه الأنشطة ردوداً قوية من لدن أنصار القديم الذين هاجموه باسم الدين والقومية، «ويبدو أنه أعنف تهجم قد صدر عن مصطفى صادق الرافعي الذي استعمل هو أيضاً شتى الوسائل لهدم ما حاول طه حسين بناءه»¹. فنشأت بين الناقدين خصومة عنيفة سماها البعض «معركة النقد المقدس» وسماها آخرون «مولد العاصفة» وكانت لهذه الخصومة ثلاث محطات كبرى. أولاً سنة 1911 عندما نشر الرافعي «تاريخ الأدب العربي» فنقده طه حسين في مقال بين فيه أنه يفتقر إلى منهج واضح، وفي السنة الموالية نشر الرافعي «حديث القمر» فنعت طه حسين بالغموض الشديد. أما المحطة الثانية من الخصومة فقد بدأت سنة 1924، وهي السنة التي نشر فيها الرافعي كتابه «رسائل الأحزان في فلسفة الحب والجمال» فأظهر طه حسين ما فيه من تكلف. وجمع نقده في فصول نشرها في الجزء الثالث من «حديث الأربعاء». أما المحطة الأخيرة فهي أهم المراحل وقد وقعت سنة 1926 عندما نشر طه حسين كتابه *في الشعر الجاهلي* فردّ عليه الرافعي بمجموعة من المقالات جمعت في كتابه «تحت راية القرآن»². والنّاظر في تفاصيل مراحل هذه المعركة يلاحظ أنّ الخلاف بدأ يحتدم تدريجياً. ففي البداية لم يتخذ الاختلاف شكل الخصومة، بل إنّه هدوء يسبق العاصفة. وفي سنة 1924 كانت البداية الفعلية للمعركة الأدبية بين الرجلين إذ اتخذت شكلاً عنيفاً في تناول مسائل في الدين والتاريخ والأدب، وبدأت تتضح الأبعاد السياسية والدينية لهذه المعركة، فردّ مصطفى صادق الرافعي لم يقتصر على خصمه طه حسين فقط وإنما طال أيضاً دعاة التجديد عموماً، لذلك اعتبرت هذه الخصومة صراعاً بين ثقافتين أو مدرستين مختلفتين ثقافة أصولية تنتصر إلى القديم، وثقافة تجديدية تسعى إلى التحرر من القديم، وتنتصر إلى كل ما هو حديث يعبر عن روح العصر، والثقافة الأولى تنتسب إلى التراث العربي المحضر، أما الثقافة الثانية فهي منفتحة على الثقافات الأخرى بمختلف أزمائها إذ تستدعي التراث اليوناني واللاتيني من جهة ومنتجات الفكر الفلسفي الحديث من جهة ثانية، وتقف وراء هاتين المدرستين أحزاب سياسية داعمة ومغذية للصراع، فليس موقف الرافعي النقدي إلا تعبيراً عن آراء حزب الوفد المصري بقيادة سعد زغلول وهو حزب يميني محافظ، في حين يتماهى موقف طه حسين مع حزب الدستوريين الليبرالي.

بسبب من هذا يتبين لنا أنّ معركة النقد الأدبي بين الرافعي وطه حسين تحكمها خلفيات إيديولوجية ودينية ونقطة الاختلاف بينهما، أنّ الناقد الأول ينظر إلى قضايا الأدب والنقد في غير معزل عن الوعي الديني والعقائدي، في حين يرى الثاني (طه حسين) ضرورة الفصل بين الأدب والدين كما تفصل الدولة عن الدين، ويكون النظر في النقد الأدبي من منطلق عقلائي محض يرفض الانفعالات العقائدية والعصبية القومية والعرقية.

¹ - محمود طرشونة، الأدب المريد- مطبعة تونس قرطاج ط3. 1985 ص:113.

² - المرجع السابق، ص:116.

ومتى عدنا إلى كتاب "في الشعر الجاهلي" لطله حسين تبينت لنا النزعة العلمانية في خطابه النقدي بشكل صريح ومباشر من خلال قوله، وهو بصدد شرح منهجه: «يجب حين نستقبل البحث عن الأدب العربي وتاريخه أن ننسى ما يضاد هذه القومية وما يضاد هذا الدين. يجب ألا نتقيّد بشيء ولا نُدعن لشيء إلا مناهج البحث العلمي الصحيح»¹.

على هذا الأساس أوغل طه حسين في النزعة العقلانية، ورفض إثارة العواطف الدينية والعقائدية في البحث العلمي، وانتزع الشك الديكارتى منهجا في مقارنة قضية الانتحال والوضع في الشعر الجاهلي، وبلغ به الشك إلى العقائد الدينية كما في النص الذي توقف خصومه والمعتضون عليه طويلا، مفاده: «للتوراة أن تحدثنا عن إبراهيم وإسماعيل. وللقرآن أن يحدثنا عنهما أيضا، ولكن ورود هذين الاسمين في التوراة والقرآن لا يكفي لإثبات وجودهما التاريخي، فضلا عن إثبات هذه القصة التي تحدثنا بهجرة إسماعيل بن إبراهيم إلى مكة ونشأة العرب المستعربة فيها، ونحن مضطرون إلى أن نرى في هذه القصة نوعا من الحيلة في إثبات الصلة بين اليهود والعرب من جهة وبين الإسلام والمهودية والقرآن والتوراة من جهة أخرى»².

إنّ الخلفية العلمانية لطله حسين واضحة وصريحة من خلال ما قدمنا. فهو يفصل فصلا جليا بين الأدب والدين. وهذا ما ذهب إليه سلفه «علي عبد الرزاق» في فصل الدين عن الدولة في كتابه «الإسلام وأصول الحكم» الذي ألفه سنة 1925، أي قبل صدور كتاب «في الشعر الجاهلي» بسنة، ومن ثمة أثارت آراء طه حسين ردودا عنيفة صدرت في أغلبها عن مرجعية دينية واضحة، ولعلّ ما عجل بظهور تلك الردود، إضافة إلى النزعة العلمانية في خطاب طه حسين النقدي، هي الروح الجدلية التي تضمّنت معانٍ ساخرة ومتهمّة على أنصار القديم الذين تطرّفوا في ردودهم إلى حدّ التكفير والرمي بالإلحاد، ويمكن أن نلاحظ ذلك بيسر في بعض المقالات مثل: «جماعة الملاحدة» و«طله حسين يعادي التاريخ والعلم فوق عداوته للدين»³.

ونلاحظ الخلفية الدينية في اعتراضات النقاد من خلال عناوين بعض الكتب مثل كتاب *تحت راية القرآن* للرافعي الذي تضمّنت مقالاته عديد الآيات القرآنية⁴.

ومتى تجاوزنا عناوين تلك المقالات وعتباتها وبحثنا في متونها ومضامينها وجدناها مشحونة بخطاب الكراهية، والتكفير، والزندقة، والاتهام بالإلحاد، وخدمة التبشير المسيحي، وإهانة الدين الإسلامي، والتعامل على الديانات السماوية⁵، والأخطر من ذلك أنّ هذا الخطاب الاتهامي التكفيري لم يصدر عن الرافعي فحسب، وإنّما وُجّه إليه أيضا من طرف لجنة من علماء الأزهر، ومن ثم اتخذت تلك التهم صبغة دينية فعالية، وتأسس الخطاب الاتهامي التكفيري حتى بادر طه حسين إلى نشر نصّ عبر الصحف والإعلام يبرئ نفسه من هذه التهم مؤكدا إيمانه بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر. يقول طه حسين مراسلا مدير الجامعة المصرية: «أؤكد لعزّتكم أنّي لم أرد إهانة الدين ولم أخرج عليه، وما كان لي أن أفعل ذلك وأنا مسلم أوّمن بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر... وأرجو أن تفضّلوا فتبلغوا هذا البيان من تشاؤون وتنشروه حيث تشاؤون»⁶.

¹ - طه حسين: في الشعر الجاهلي- دار المعارف للطباعة والنشر (د.ت) سوسة تونس ص: 23.

² - المرجع نفسه ص: 38.

³ - أنظر أنور الجندي، المعارك الأدبية في مصر (منذ 1914 إلى 1939) القاهرة مكتبة الإنجلو، 1983، ص ص 346-347.

⁴ - أنظر مصطفى صادق الرافعي تحت راية القرآن، بيروت، دار الكتاب العربي ط7، 1974 ص ص 129، 134، 174، 220، 233، 276.

⁵ - المصدر السابق ص ص: 8، 9، 151، 167، 175، 177.

⁶ - المصدر نفسه، من مقال "لما أدركه الغرق" ص: 145.

ويستند الخطاب التكفيري في خطاب مصطفى صادق الرافعي النقدي إلى جملة من المسائل الدينية رصدناها في كتابه تحت *راية القرآن*. ويمكن أن نلخصها في النقاط التالية:

- الشك في صلة الإسلام بملة إبراهيم¹.
- الشك في قصة إبراهيم وإسماعيل².
- اعتبار قصة بناء الكعبة الواردة في النص القرآني أسطورة استغلها الإسلام لأهداف سياسية³.
- التشكيك في اتصال نسب الرسول محمد بإسماعيل⁴.
- الشك في القراءات القرآنية⁵.

على هذا الأساس نتبين أنّ الخصومة النقدية بين طه حسين والرافعي اتخذت طابعا دينيا عقائديا، وهذا يظهر في ردود الرافعي التي كتبها تحت راية القرآن، وفي مقالات علماء الأزهر وفي تقرير النيابة المصرية الذي أثبت أن طه حسين « قد تعرّض بغير شك لنصوص القرآن وليس في وسعه التهرب بإدعائه البحث العلمي منفصلا عن الدين، ولأنه تورّط في هذا الموقف الذي لا صلة بينه وبين العلم بغير ضرورة يقتضيها بحثه »⁶.

وتتأكد الخلفية الدينية في الردّ على طه حسين أكثر متى علمنا بدور مؤسسة جامع الأزهر في دعم مصطفى صادق الرافعي من جهة، والدور السياسي الذي لعبه حزب "الوفد" المحافظ من جهة أخرى. وهكذا نجح الرافعي بمقالاته تحت راية القرآن في إثارة العاطفة الدينية لدى علماء الأزهر وممثلي الشعب في البرلمان المصري. والرأي العام المصري. فتتالت الردود على كتاب « في الشعر الجاهلي »، وقُدّمت مقترحات بمصادرة الكتاب وإحالة صاحبه على النيابة، واشتدّ طعن الرافعي في كل من يدعو إلى التجديد، وحمل المسؤولية إلى الجامعة المصرية، واتهمها بحماية الأعمال الكفرية والإلحادية، يقول الرافعي: «إنّ جرأة المجنون من عمل أعصابه المريضة، وجرأة المجدّد في عمل نفسه المريضة. وأمراض النفس كثيرة منها التقليد ومنها حب الصيت والشهرة، ومنها الغرور، والاستطالة والتعنّت، ومنها الكفر والإلحاد، فإذا رأيت مجددا من أصحابنا فثق أنّك منه بإزاء رجل مريض النفس»⁷.

وللخطاب التكفيري ملامح عديدة من كتاب *تحت راية القرآن* للرافعي. إذ يقول: «ولقد كان من أشدّهم غراما وشراسة وحمقا هذا الدكتور «طه حسين» أستاذ الآداب العربية في الجامعة المصرية، فكانت دروسه الأولى « في الشعر الجاهلي » كفرا بالله وسخرية بالناس فكذب الأديان وسقّه التواريخ وكثر غلطه وجهله، فلم تكن في الطبيعة قوّة تعينه على حمل كل ذلك والقيام به إلا المكابرة واللّجاجة»⁸.

¹ -المصدر نفسه ص ص : 154. 155. 170.

² -م. ن، ص 152. 154 وانظر أيضا كتاب في الشعر الجاهلي. ص: 38-39.

³ -م. ن. ص. ن.

⁴ - م ن ص: 202.

⁵ -م. ن. ص: 170.

⁶ - خيرى شبلي، محاكمة طه حسين الإسكندرية، دار مطابع المستقبل، ط2، 1994م ص ص: 78-80.

⁷ - تحت راية القرآن. من مقال الجامعة في مجلس البرلمان.

⁸ - تحت راية القرآن ص: 8.

وفي موضع آخر من كتاب يقول الرافعي: « فالمجددون الملحدون هم جزء من الخطأ يخرج من عمله جزء من الصواب وما أشبههم بالمواد السامة يداف قليلها في الهواء لتكون قوته من قوتها فإذا مزجته عادت فيه غير ما كانت وهي في نفسها لا تزال كما هي»¹. إن الأمثلة على اتهام طه حسين بالكفر والزندقة والإلحاد حيناً ونعته بأشد المخازي والصفات حيناً آخر كثيرة مواضعها في كتاب *تحت راية القرآن* وهذا ما يجعل خطاب الرافعي النقدي في الاعتراض على دعوى طه حسين خطاباً عنيفاً اعتمد في كثير من الأحيان استراتيجيات حجاجية مخصوصة توافرت فيها خاصيات التجهيل والتخطئة والشتم، مثل ذلك من قول الرافعي: «فالرجل متخلف الذهن تستعجم عليه الأساليب الحقيقة ومعانيها وأكبر ما معه أن يتحذلق ويتدهى ويتشبه بالمفكرين ولكن في ثوب الراوية»².

و يقول أيضاً: «هو وأمثاله المجددون يسمون كتاباً وعلماء وأدباء إذا كان لا بدّ لهم من نعت و سمة في طبقات الأمة، غير أنّهم على التحقيق غلطات إنسانية تُخرجها الأقدار في شكل علمي أو أدبيّ لتعارض به صواباً كاد يهمله الناس»³.

وفي مواضع أخرى يعتمد الرافعي على أسلوب السخرية من ذلك قوله: «وما يضحكي إلا أن أرى هذا الأستاذ واثنين أو ثلاثة من أشباهه يريدون أن يكونوا ثورة في الأدب العربي، ونسوا أنهم إنّما يريدون ذلك لأنهم خلقوا لذلك، فكان «طه» في الجامعة كالممثل، إنّما وسيلته أن يتصنع ويجترئ ويزور، فلما نزعنا عنه ثوب الرواية نزعنا في الثوب الحادثة والرواية والممثل جميعاً ورجع طه حسين وهو طه حسين»⁴.

و ينقد الرافعي أسلوب طه حسين في كتابه «في الشعر الجاهلي» قائلاً: «أول من اجتراً على الأدب العربي بالمسخ والتكلف، وقال فيه بالرأي الأحق، وأداره على الوهم البعيد، وتناولوه من حيث يأخذه علماً ليتركه جهلاً وتاركا علماً، ثم كان أول من استعمل الركافة في أسلوب التكرار كأنه يمضغ الكلام مضغاً...»⁵.

إنّ هذه الاستراتيجيات الحجاجية وغيرها ممّا اعتمد الرافعي في كتابه «تحت راية القرآن» جعلته يردّ على خصمه طه حسين بوثوق يتّصف في كثير من الأحيان بالعنف والانفعال وبتجهر دغمائي يتجاوز حدّ آداب المعارك العلمية ومجادلاتها. وقد بلغ أسلوب العنف من الدرجات أقصاها فنال من شخص صاحب كتاب «في الشعر الجاهلي» حتى حُيِّل للقارئ أنّ المعركة بين الناقدين معركة حياة أو موت، وهذا ما لاحظناه في أسلوب ردّ الرافعي ونقضه لدعوى طه، فقد غلب الناقض خطاب الاتهام والتكفير، ووصف صاحب الفكر المنقوض بعبارات الاستخفاف والسبّ والشتيمة، ومن ثم نفهم الخصائص السجالية لخطاب الرافعي النقدي، فالبين لنا أنّ الرافعي- الناقض لم يواجه الأفكار المنقوضة وإنّما واجه صاحب الأفكار، ولقد كان في هذا الخطاب النقدي السجالي الذي بُني على الاتهام بالكفر والتجهيل وغيرهما كثير من المغالطة والتغليب، ففي أنحاء كثيرة من كتاب «تحت راية القرآن» لاحظنا انتهاج الرافعي أسلوباً حجاجياً مغالطياً تجلّى في الأدوات المستعملة في الردّ على الخصم وهي أساليب لم يقتصد الرافعي في استعمالها ولم يتحرّج في التكتيف من اعتمادها، ولنا أن ننظر في هذه الأساليب والمداخل التي جعلت خطاب الرافعي التكفيري قائماً على المغالطة.

2- الحجاج المغالطيّ في خطاب "تحت راية القرآن" التكفيري

¹ - المصدر نفسه، ص: 10.

² - م ن ص: 9.

³ - م ن ص ن.

⁴ - م ن ص 8-9.

⁵ - م ن ص: 80.

"المغالطة قياس فاسد وفي ذات الوقت حجاج مغالط يقوم على نوع من الإغراء الذي ينجح من خلاله المغالط في أن يخدع الضحية، كما أن استناد المغالطة إلى أخطاء تنسيقية وتدليلية يبرز أن المغالط قد يستغل عدة إمكانات منها ما هو لغوي ومنها ما هو خارج لغوي".¹

ويعد مصطلح المغالطة بهذا المعنى قريبا من السفسطة، فحد السفسطة عند أرسطو "أنها استدلال صحيح في الظاهر معتل في الحقيقة، إما لفساد في المضمون أو في الصورة ولها عند أرسطو مقاصد خمسة "إما تبكيت المخاطب، وإما أن يلزمه شنعة وأما هو في المشهور كاذب، وإما أن يشككه، وإما أن يصيِّره بحيث يأتي بكلام مستحيل المفهوم، وإما أن يصيِّره إلى أن يأتي بهذر من القول يلزم عنه مستحيل في المفهوم بحسب الظن".²

والسفسطة ممارسة "يتكى عليها من عجز عن صوغ الحجة الدامغة ويختبئ خلفها من أراد كسب المباراة الفكرية بأيسر السبل"³، وقد ارتبطت تاريخيا بكل أشكال "التفكير المعوج والمخادع".⁴

و يُعد أرسطو أول من عالج تحليل المخاطبة السفسطائية ونقدها في كتابه "التبكيئات السفسطائية" (Les Réfutations sophistiques) إذ ميّز فيه "التبكيئات الحقيقية من تلك التي ليس لها منها إلا المظهر تلك التي توهم أنها صميمة والحال أنها ليست كذلك".⁵

وقد أحصى أرسطو مظاهر متنوعة للسفسطة والمواضع التي يحدث فيها التبكيت السفسطائي، فجعلها في ثلاثة عشر موضعا واقترح طرقا لحل كل ضرب من أضرها.⁶ وهذا الاعتبار صار الدرس الأرسطي للسفسطة منطلقا رئيسيا للمناطقة المحدثين والدارسين المعاصرين الذين عملوا على كشف مظاهر التموهيات السفسطائية "التي تضر العلم وتفسد العمل".⁷

ومن هذه الدراسات الحديثة والمعاصرة نجد "جون وودز" (Jean Woods) و"دوكلاس وولتن" (Douglas Walton) في مؤلفهما "نقد الحجاج" (Critique de l'argumentation). وهاملين (Hamblin) في كتابه السفسطات "Fallacies"، والهولنديين "فان إيملين" و"روب غروتندورست" في مقالهما (السفسطات من منظور تداولي جدلي).⁸

ولئن ارتكزت هذه الدراسات المعاصرة للسفسطة على الإرث الأرسطي وأفادت من جهازه المفهومي وخطابه النقدي فإنها حاولت التجديد في هذا المفهوم وتطويره إذ لم يعد مفهوم السفسطة يشير إلى تلك الممارسة الفكرية المنحرفة وأخلاقيا،¹⁰

¹ حسان الباهي، الحوار ومنهجية التفكير النقدي، إفريقيا الشرق، الدار البيضاء، ط 2 2013 ص- 166.

² ابن رشد، تلخيص منطقة أرسطو. دار الفكر اللبناني، بيروت، مجلد 7، كتاب السفسطة، ص 672.

³ رشيد الراضي، الحجاج والمغالطة. من الحوار في العقل إلى العقل في الحوار. دار الكتاب الجديد المتحدة بيروت لبنان. ط 1 سنة 2010 - ص 12.

⁴ المرجع السابق ص- 14 وأنظر أيضا عبد العالي قادا، الحجاج في الخطاب السياسي، الرسائل السياسية الأندلسية خلال القرن الهجري الخامس أنموذجا (دراسة تحليلية) دار كنوز المعرفة ط 1، عمان. سنة 2015 ص- 203.

⁵ محمد النويري، الأساليب المغالطية مدخلا في نقد الحجاج، ضمن كتاب أهم نظريات الحجاج في التقاليد الغربية من أرسطو إلى اليوم، اشراف حمادي صمود. منشورات كليو الآداب متوبة. تونس ص- 407.

⁶ عبد العالي قادا، الحجاج في الخطاب السياسي. ص - 204.

⁷ الحجاج والمغالطة، ص 15

⁸ (Jean woods et Douglas Walton, critique de l'argumentation Editions Kimé Paris 1992.

⁹ ترجمة لرشيد الراضي، ضمن الحجاج مفهومه ومجالاته، إشراف حافظ إسماعيل العلوي، دارإبد للنشر، الأردن، ط 2، سنة 2010 ج 5، ص- 171.

¹⁰ رشيد الراضي، الحجاج والمغالطة، ص 16

وإنّما غدت السّفسطة انحرافاً تكوينياً " مادام الكثير منها يتولّد من طبيعة اللّغة ذاتها وبعضها الآخر يشكّل عادات للفكر أصبحت بالغة الرّسوخ لا سبيل إلى استئصالها إلّا بجهد تربوي وتطويحي متواصل".¹

ومتى عدنا إلى خطاب مصطفى صادق الرافعي في الرّد على طه حسين نلاحظ وفرته على كثير من المغالطات ساهمت في بناء استراتيجيات حجائية مموّهة ومخادعة حرّفت الخطاب المردود عليه وبرّر بها المعارض خطابه الاتهامي الذي بلغ الحد التكفير والمحاكمة، ونروم في هذا البحث الكشف عن بعض أساليب المغالطة أو السّفسطات في الخطاب التكفيري لمصطفى صادق الرافعي من خلال كتابه " تحت راية القرآن".

2-1: الوقوع في التناقض

" يعدّ التناقض من أشنع المغالطات في الخطاب الطبيعي، فمتى اكتشفه المتلقي وأدركه ردّ دعوى المتكلّم كلها، غير أنّ هذا التناقض لا يحضر بشكله الصّارخ والجلي، وإنما يدسّ في طي الكلام دسا، ويباعد بين الفكرة ونقيضها، لذلك يحتاج من المتلقّي فحص كلام المرسل وتقليبه لكشف وجه التناقض والمغالطة فيه".² والنّاظر في الخطاب النّقدي عند الرافعي يلاحظ بعض التناقضات، ومن ذلك ما ذهب إليه في مقاله " موقف حرج لوزارة المعارف"، إذ اتهم الجامعة بالوقوف إلى جانب طه حسين ودعم أفكاره وإشرافها على كتابه " في الشعر الجاهلي" من ناحية، ويصفها في موضع آخر³ بالغافلة عن صنيع طه حسين في بتر النصوص وتحريفها، وفي موضع آخر من كتابه يتهم الرافعي صاحب كتاب " في الشعر الجاهلي" بالتبشير المسيحي بقوله: " ومنذ أيام احتجّ بعض المبشّرين المسيحيين بإسناد الجامعة أيضا لأنّه أثبت رسميا في الجامعة التي أنشأتها دولة المسلمين أنّ الإسلام دين حرج وتعصّب، وضيق الفكر. وإلّا فما المعنى من أنّ المسلمين وحكّامهم يصيحون في أوّل الإسلام شعر اليهود والنصارى والوثنيين إن لم يكن هو هذا فلا حول ولا قوة إلّا بالله، وغفر الله لك أيّها المبشّر طه حسين".⁴

و في سياق آخر يُتهم طه حسين أيضا بالتشيع يقول الرافعي: " على أنّ الذي ما يقضي العجب منه أن رأى طه حسين هذا هو بعينه ونصّه رأي الرافضة ومذهبهم، فقد زعموا أن الصّحابة كانوا منافقين في حياة رسول الله، أبا بكر وعمر وأبا عبيدة بن الجراح وجلة المهاجرين وخيار الأنصار".⁵

هكذا يكون خطاب الرافعي في ردّه على طه حسين خطابا اتّهاميا يلجأ إليه المعارض من أجل تشويه صورة خصمه حتى وإن كلفه ذلك الاحتجاج بالحجة ونقيضها.

2-2 مغالطة السخرية

يستبدل المخاطب التّديل بالحجاج القويم بأسلوب السخرية والاستهزاء، ويكتفّ الرافعي في كتابه " تحت راية القرآن" اعتماد هذا الأسلوب في نقده لدعوى طه حسين واعتراضه عليها، ولا شك أنّ مجرد الاستهزاء بأفكار الآخرين وتصوير دعاوئهم بصورة تبعث على السّخرية، لا يعني أن هذه الأفكار باطلة، فلا غنى للمعارض عن سوق القوادح الفعلية التي تبطل رأي المحاور إبطالا صحيحا، بدل التشويش على رأيه بنظير هذه الأساليب المشاغبة من استهزاء وسخرية...".⁶

¹ المرجع نفسه ص ن.

² عبد العالي قادا، الحجاج في الخطاب السياسي ص 205

³ تحت راية القرآن ص 140.

⁴ تحت راية القرآن ص 100.

⁵ المرجع نفسه ص 168

⁶ الحجاج والمغالطة ، ص 30.

و من أمثلة هذا الأسلوب قول الرافعي: "وأما أنك لم تفهم فليست أرد عليك بفلان وفلان ممن فهموا الكتاب وأعجبوا به وأثنوا عليه.(...) ولكي أقول لك إن العسكري روى عن الأنصاري قال: قلت لبعض الكتّاب، كتّاب الخراج وأشباههم من رجال الديوان، ما فعل أبوك بحماره؟ قال باعه! قلت فلما تقول باعه؟ قال: وأنت فلم تقول بحماره؟ فقلت: أنا جررت به الباء، قال: فمن الذي جعل بأك تجر وبائي أنا لا تجر" يعني التي في فعل باع" أليس هذا فهما يا دكتور، وقد اجتهد الرجل في القياس وانتهى إلى هذه النتيجة. فما عسى أن تقول ولمن تشكو مثل هذا الفهامة؟"¹.

و في موضع ساخر آخر يقول الرافعي، "قرأت كتاب 'الشعر الجاهلي' وقد كتب في عنوانه تأليف طه حسين أستاذ الآداب العربية بكلية الآداب بالجامعة المصرية" فما أكثر أسماء الهزوما أقل الهز بنفسه..."²

2-3: مغالطة التجريح والقدح في ذات المخاطب

للتجريح في ذات المخاطب مظاهر متعددة، فقد يكون في أبسط تجلياته مصادرة للتوايا، وقد ينتهي إلى الشتم والتشنيع، وقد يتعلق التجريح بكفاءة الخصم العلمية من قبيل اتهامه باللاموضوعية واللاعقلانية والنقل والسرقة والتقليد والتناقض والسطحية والتعميم، من ذلك قول الرافعي "عجبا يقلد طه أناتول فرانس، ألا تفاجئنا أيها الرجل مرة واحدة في مثل بلاغة من تقلده، ثم أظهر بعد ذلك مائة مرة في مثل سخافة أرائه"³.

ويقول أيضا: "قرأنا مرة جريدة 'البلاغ' الغراء بتوقيع 'فرحات' أن محاضرة أستاذ الجامعة في امرئ القيس مسروقة من دائرة المعارف الإسلامية المطبوعة في ألمانيا، واليوم نرى في كلام 'السياسة' أن الرجل مقلد تقليدا مضحكا"⁴.

من خلال هذين الشاهدين يتبين لنا قدح الرافعي في كفاءة خصمه العلمية واتهامه الصريح بالتقليد والسرقة. وفي مواضع أخرى يصل الأمر حد الإتهام بالجهل والكذب، مثل ذلك في قول الرافعي: "وهذا لعمرى هو منتهى الجهل، فإنه هناك فرقاً بين البحث عن حقيقة فلسفية عقلية محضة وبين البحث عن حقيقة أدبية تاريخية قائمة على النص"⁵.

وفي موضع آخر يقول: "إن هذا الكتاب السخيف الذي جاءتنا به الجامعة ممّا تضيق به النفس لكثرة ما فيه من الخطأ، حتى لا يطيقه إلا من كان في عقل صاحبه وضعف حجته وتهافت أرائه وكثرة سقطه"⁶.

والتأخر في كتاب "تحت راية القرآن" يلاحظ حضورا مكثفا لهذا الأسلوب السجالي الذي يقوم على السب والشتيمة التي تصل حد التشنيع، مثل ذلك في قول الرافعي موجهاً قوله إلى خصمه طه حسين بقوله: "ألا تفهم شيئاً، وكيف صرت أستاذاً في الجامعة وأنت بهذه الغباوة إنما يريد الرواة أن وقعت الحرة كانت شديدة النكاية في الإسلام قبيحة الأثر فيه وكانت مع ذلك عدواناً صرفاً وجهلاً محضاً..."⁷

وقوله أيضاً "فما هذا الأمر يا شيخ الجامعة؟ ثم ما هذا التهكم؟ هل تهكم أيها الأحمق المغرور إلا بالحديث الصحيح: "وإن الله تعالى اصطفى كنانة من ولد إسماعيل، واصطفى قريشاً من كنانة، واصطفى من قريش بني هاشم، واصطفاني من بني

¹ تحت راية القرآن ص - 88.

² المصدر نفسه ص 105.

³ المصدر نفسه ص 100

⁴ م ن ، ص

⁵ م ن ، ص 114.

⁶ م ن ، ص 115.

⁷ م ن ، ص 154.

هاشم "ألا قبّحك الله من شيخ سوء، وسيحقيق بك ما كنت تستهزئ، ومن عساك تظنّ أنّك تبلغ ضرره بهذه الحماسة فتضرره؟

" 1

بهذه الأمثلة وغيرها يرسم الرافعي خطابه الاتهامي والتشنيعي بكثير من القدح والتجريح. ونحن نذهب من خلال ذلك إلى أنّ جملة هذه الأساليب الاتهامية والتشويهية امتداد للخطاب التكفيري الذي أوضحنا ملامحه في العنصر الأول من بحثنا، ويتأكد هذا عندما نلاحظ إصرار الرافعي على إدماج خطابه العقدي في كل موضع من مواضع اعتماده لهذه الأساليب، مثل ذلك في ما أوردناه سابقا في الشاهد النصي الذي استدعى فيه الرافعي حديثا نبويا، وفي مناسبات أخرى يستدعي النص القرآني كقوله: "وليت طه يفهم معنى قوله" كتب في قلوبهم الإيمان "ولكن قلبه هو لوح ممسوح، ونعوذ بالله من خذلانه، ومتى يجرّد الباحث في التاريخ الإسلامي "من دينه" فهو شئ واحد إن كان من الرافضة أو كان أستاذا في الجامعة"².

إنّ سفسطة التجريح والقدح لذات المخاطب لا تراعي "كون الصفات والظروف الخاصة والممارسات المتعلقة بالشخص لا دخل لها في صدق أو بطلان الفكرة التي يناصرها أو الأدلة التي يسوقها."³ وبدل أن يوجّه الاعتراض إلى البحث في الفكرة وتحققها يصرف الرافعي جهده إلى تتبع عورات طه حسين، ويمكن أن نستدعي في هذا السياق قول أبي حامد الغزالي: "والمناظر لا ينفك عن طلب عشرات أقرانه وتتبع عورات خصومه، حتّى إنّهُ ليخبر بورود مناظر إلى بلده فيطلب من يخبر بواطن أحواله، ويستخرج بالسؤال مقابحه حتى يعدّها ذخيرة لنفسه في إخضاعه وتخجيله إذا مسّت إليه الحاجة، حتّى أنّه ليستكشف عن أحوال صباه وعن عيوب بدنه فعساه يعثر على هفوة أو على عيب به من قرع أو غيره، ثمّ إذا حسّ بأدنى غلبة من جهته عرض به إن كان متماسكا..."⁴

بسبب من هذا كان خطاب مصطفى صادق الرافعي من خلال كتاب "تحت راية القرآن" خطابا اتّهاميا سجاليا استهدف صاحب الدّعوة طه حسين ولم يستهدف أفكاره وتصوّراته، بل إنّهُ حاكم نواياه وصاردها بطرق مختلفة منها التحريف واعتماد حجة السّلطة والقوة وغيرهما من الأشكال المغالطية التي هاجم بها الرافعي خصمه وألبّ حوله الجماهير.

2-4 : مغالطة التحريف

عمد الرافعي في مواضع مختلفة إلى تلخيص أراء خصمه حتى يستجيب ذلك الملخص إلى الدّلالة التي يريد والغرض الذي يرمي إليه، مثل ذلك في ما قاله طه حسين عن القرآن الذي اعتبره ممثلا للعصر الجاهلي وأنّه أصدق مرآة للحياة الجاهلية ولكنّ الرافعي تأوّل هذا الفصل ورأى أنّ طه حسين يعتبر القرآن "أشبه بالكتب التي يضعها المؤلّفون فتكون تمثيلا للعصر الذي وضعت فيه لأنّها صادرة عن فكر متأثر بالأسباب الكثيرة التي أنشأت العصر نشأته الخاصة به والمميّزة له، مؤثرة بهذه الأسباب عينها فيما يضعه ويؤلفه، كما ترى في إلياذة هوميروس مثلا، وإذن فلم يبق معنى لما ورد فيه من أنّه "لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه تنزيل من حكيم حميد"⁵.

بهذا الاعتبار يوظّف مصطفى صادق الرافعي بعض النصوص من كتاب "في الشعر الجاهلي" من أجل تزكية خطابه التكفيري وتبريره فيعمل على تحريف هذه النصوص وعزلها عن سياقها وربطها بالمرجعية الدينيّة والعقدية ومن ثمة يكون

¹ م ن ، ص 155.

² م ن ، ص 153.

³ الحجاج والمغالطة ، ص 20.

⁴ أبو حامد الغزالي، إحياء علوم الدّين، دار الفكر، لبنان، دت ص 126.

⁵ تحت راية القرآن ص - 121.

الخطاب التكفيري الذي وجهه الرافي إلى خصمه طه حسين خطاباً مركباً تحت راية القرآن ينهل من المغالطات لعلّ أخطرها مغالطة السلطة والقوة.

2-5 : مغالطة السلطة والقوة

تقوم مغالطة السلطة على استدعاء سلطة معينة قد تكون دينية أو سياسية ... ويعدّ الشاهد الديني من حجج السلطة التي يمكن أن تنحرف عن مسارها الحجاجي السليم فتسقط في دائرة المغالطات عند استغلال النص الديني وجعله درعاً مقدساً لمواجهة دعوى الخصم ومن ثم يصبح أي تشكيك في رأي المعارض أو الطعن فيه هو طعن في المقدس. ومن ذلك مثلاً رأي الرافي في اللغة العربية الفصحى الذي اعتبرها مظهراً من مظاهر التاريخ، وصفة من صفات الأمة، وجانباً من جوانب قداسة القرآن، ويرى أنّ طه حسين قد اعتدى على اللغة العربية واستهجنها ومن ثمة تناول على قداسة النص القرآني. في هذا الإطار ينقل الرافي عن شكيب أرسلان في مقاله "ما وراء الأكمه" قوله: "كلاً يا أيها الأخ إنّ هذه الفئة لا تمجّ الفصاحة من حيث هي، ولا تدين بالركاكة التي كان يدين بها قسوس أحمد فارس فيسخر بهم ما يسخر، ولا تحارب اللغة العربية نفسها ولكن تجارب منها القرآن ... القرآن ... إنّ هذه الفئة تحارب القرآن والحديث وجميع الآثار الإسلامية"¹.

وتتجلى مغالطة السلطة الدينية أيضاً في المحاكمة الدينية للنقد ولا أدلّ على ذلك من عنوان الكتاب نفسه الذي وضع فيه الرافي "المعركة بين القديم والجديد" تحت راية القرآن. على ذلك سيّج النقد الأدبي بالمرجعية الدينية فكان من الطبيعي إذا أن يحاكم كل رأي يخرج عن هذه المرجعية ويتهّم بالكفر ويرمي بالإلحاد والزندقة ولنا أن نستدلّ على ذلك بالأقوال من كتاب "تحت راية القرآن" يقول الرافي ناقلاً رأي لجنة العلماء في كتاب "الشعر الجاهلي" لطله حسين: "والكتاب كلّ مملوء بروح الإلحاد والزندقة، وفيه مظاهر عديدة ضدّ الدين مبثوثة فيه لا يجوز بحال أن تلقى لتلامذة لا يكن عندهم من المعلومات الدينية ما يتقنون به في هذا التضييل المفسد لعقائدهم والموجب للخلاف والشقاق في الأمة وإثارة فتنة عنيفة دينية ضدّ دين الدولة ودين الأمة"²

وترى اللجنة أنّ "الكتاب وضع في ظاهره لإنكار الشعر الجاهلي، ولكن المتأمل قليلاً يجده دعامة من دعائم الكفر ومعولاً لهدم الأديان، وكأنه وضع إلا ليأتي عليها من أصولها وخاصة الدين الإسلامي فإنه تذرّع بهذا البحث إلى إنكار أصل كبير من أصول اللغة العربية من شعر ونثر قبل الإسلام ممّا يرجع إليه في فهم القرآن والحديث هذا ما يرمي إليه الكتاب في جملته"

3

يُظهر الرافي من خلال رأي لجنة العلماء في كتاب "الشعر الجاهلي"، "الروح الإلحادية" والمضامين "اللا دينية" التي يزخر بها. ومن ثمة فالناقد يثير عاطفة المتدينين وجماهير المسلمين وحميتهم الدينية، ويُعدّ ذلك مغالطة أخرى تسعى بمغالطة "الباتوس" أو العاطفة. إذ الدّين ضمير جمعي تلتفّ حوله الجماهير وترفض كل من يسيء إليه أو يتجرأ عليه بسبب من هذا نجد مصطفى صادق الرافعي حريصاً على تكثيف الشّاهد الديني في خطابه سعياً إلى تعبئة الحشود ضدّ خصمه وتشويه صورته وإخراجه في صورة المعادي للدين والدولة والأمة. ويتأكد ذلك عند مراسلته للبرلمان المصري داعياً إياه إلى ضرورة مصادرة كتاب "في الشعر الجاهلي" الذي مثل في رأيه خطراً على الطلبة في الجامعة المصرية، يقول الرافي "ما عرفنا

¹ تحت راية القرآن ص 29.

² المصدر نفسه ص 129

³ المصدر السابق، ص ن

في كتب الأدباء أحمق ولا أجهل ولا أشدّ بلادة من كتاب الجامعة في الشعر الجاهلي ففيما تريدون استقلال الجامعة بعد هذا وإن أدنى ما في ذلك الاستقلال أن ينتفع قوما منكم "بسلطة وظائفهم" في إفساد عقائد الطلبة..."¹

و هكذا يجتمع الديني والسياسي لمواجهة دعوى طه حسين وتأليب الرأي العام المصري حوله من أجل مصادرة أفكاره ومحاكمتها، ولم يتردد الرافعي في اعتراضه على كتاب في الشعر الجاهلي "في استخدام جميع الوسائل السجالية والمغالطية لتبرير مواقفه من مضامين هذا الكتاب الذي اعتبرها مضامين ذات روح إلحادية تعادي الدين الإسلامي وتؤكد في رأيه "كفر" صاحبها.

لقد توسّل الرافعي في كتابه "تحت راية القرآن" بأساليب مغالطية ومموّهة تراوحت بين الوقوع في التناقض وتحريف دلالة النصّ المعارض عليه، بخطاب يحمل الكثير من السخرية والاستهزاء والتشنيع، فضلا عن توظيف سفسطات السلطة والقوة التي استندت إلى كثير من الشواهد الدينية ممّا جعل خطاب الرافعي أقرب إلى العقيدة والدين منه إلى النقد الأدبي. وقد أنتج هذا الخطاب العقدي الديني خطابا تكفيريا اتهم فيه خصم الرافعي بالمروق عن الملّة ومعاداة الدين والأمة، وخدمة التبشير المسيحي ونصرة للمستعمر، وبأنّه مسلم "لفظا لا معنى" وعلى علماء الأزهر والبرلمان المصري أن يطاردوا مثل هؤلاء "الملاحدة" المعادين للدولة، ولم يتحرّج الرافعي من استعمال كلّ وسائل التشويه والمغالطات والخداع من أجل إخراج خصمه في صورة العدو والمجرم في حقّ دينه ولاده. ومن ثمّة تأليب الرأي العام المصري ضده وتجييش الجماهير وتعبئتها لمحاكمة خصمه وذلك بإثارة حماسهم وعواطفهم الدينية.

على هذا الأساس نكتشف أنّ الخطاب التكفيري من خلال كتاب "تحت راية القرآن" خطاب سجالي مغالطي، سجالي لأنّه اعتمد على أليات التحريض والاثّام، وتشنيع الخصم وشتمه، دون نظر في أفكاره وأرائه، ومغالطيّ لأنّه يكيد للخصم بشئى الوسائل منها: التحريف والتجّهيل والتّخطيط والمحاكمات الدينية بإعتماد سلطة المقدّس والنّفوذ السياسيّ (سلطة البرلمان).

الخاتمة

لقد مثل الخطاب التكفيريّ عند مصطفى صادق الرافعي في كتابه *تحت راية القرآن* شكلا من أشكال الاعتراض، ولكنّه اعتراض غير متأدّب، إذ لم يعترف بالرأي الآخر، ولم يحفظ له ماء الوجه، وإنّما استدعى جميع الوسائل المغالطية والأساليب المموّهة استراتيجيات في بناء خطابه الذي ابتعد عن مضامين النقد الأدبيّة، و سيج بالمرجعية الدينية العقديّة التي كانت سببا رئيسا في نشأة هذا الخطاب التكفيري في مواجهة الخصم ويتداخل هذا الخطاب مع الحجاج المغالطيّ القائم على ما يمكن أن نصطلح عليه بالحجاج السلبيّ القائم على التشنيع، والسخرية، والاستهزاء، والحجاج العنيف القائم على السلطة والتعبئة والتحريض. ومثل هذه الأساليب تتنافى مع سبل التفاعل العقلانيّ التي يقبل فيها المخاطب بالنتيجة بعد أن يقتنع بها بكلّ حرّية، فاللجوء إلى الشتم والقوة يغلق باب الحوار المبنيّ على الاعتراف بالآخر وبحقّه في الاختلاف دون اتّباع أساليب الترهيب والتخويف والإقصاء، وغيرها من المسالك المهذّدة لماء الوجه.

صفوة القول، إنّ الخطاب التكفيريّ لدى مصطفى صادق الرافعي يُباين مفهوم الحجّة من جهة استناد هذا الخطاب إلى القوة والسلطة الدينية مقابل قيام الحجّة على إعمال الفكر وقوة العقل، فالتكفير يقوم على الاستعلاء والرفض، وفيه يلقي المكفّر سلطانه الديني على الغير، ويعمل على تعبئة الحشود والتحريض على الخصم بشئى الوسائل حتّى وإن كانت خادعة ومموّهة، بينما يلقي الحجاج بالحجّة والاستدلال المبنيّ على المنطق والعقلانية.

¹ م ن، ص 236

فغاية المستدلّ تتمثّل في إقناع الآخر سالكا في ذلك مسلك الحجاج المتأدّب القائم على الحجّة السليمة والحوار العقلانيّ. وهذا ما نلاحظه ببسر في كتاب "في الشعر الجاهلي" لطله حسين، بينما تكتسي مسالك المكفّر صبغة القمع والعنف، وهذه أساليب غير مقبولة ولا نجاعة فيها.

بنى طلّه حسين دعواه في نقد الشّعْر على أسس عقلانيّة قامت على حجج منطقيّة وتاريخيّة، واعتمد على المنهج الديكارتي وفلسفة البحث العلميّ مقارنة في البحث. في المقابل اعترض مصطفى صادق الرافعي على دعوى طلّه حسين معتمدا في ذلك منهج التّكفير والمحاكمة مستفيدا من السلطة الدينيّة المتمثّلة في مؤسسة جامع الأزهر ومن السلطة السياسيّة المتمثّلة في البرلمان المصري. بسبب من هذا تمأسس الخطاب التّكفيري، وانتهى بمحاكمة طلّه حسين وبمصادرة كتابه.

نشير في الأخير إلى وجوب معرفة سبل نقض وإبطال مواضع المغالطة حتّى نتقي شر السّقوط فيها من جهة، ونفكّ الخطاب التّكفيريّ الناشئ عنها ونفتّته من جهة ثانية. وهذا يقتضي معرفة واسعة بقواعد التّفاعل الحواريّ العقلانيّ النقديّ الذي من شأنه أن يرفع كل أساليب المغالطة والتّغليب، ومنع مختلف أوجه التّضليل، ويقتضي أيضا معرفة بحقيقة المرجعيّات المؤسّسة للخطاب التّكفيري و ملابساته التّداوليّة، لا سيّما في ما يشهده العالم العربيّ المعاصر من أحداث إرهابيّة وما شهده الفضاء الإعلاميّ العربيّ من خطابات تكفير وعنف ينسف مكاسب محتشمة سعى العالم العربيّ منذ عقود إلى تحقيقها.

قائمة المصادر والمراجع

المصدر:

- الرافعي (صادق مصطفى) تحت راية القرآن، دار الكتاب العربي، ط7، بيروت، 1974.

المراجع:

- ابن رشد (الوليد)، تلخيص منطوق أرسطو، مجلد7، دار الفكر اللبناني، بيروت. دت.
- إسماعيل العلوي (حافظ)، الحجاج مفهومه ومجالاته عمل جماعي، دار إربد للنشر، الأردن، ط2، سنة 2010.
- الباهي (حسن)، الحوار ومنهجيّة التّفكير النقدي، أفريقيا الشرق، الدّار البيضاء، ط2، 2013.
- الجندي (أنور)، المعارك الأدبيّة في مصر (منذ 1914 إلى 1939) مكتبة الإنجلو، القاهرة، 1983.
- حسين (طله): في الشعر الجاهلي- دار المعارف للطباعة والنشر، سوسة تونس. (دت)
- الرّاضي (رشيد)، الحجاج والمغالطة. من الحوار في العقل إلى العقل في الحوار. دار الكتاب الجديد المتحدة بيروت لبنان، ط1، سنة 2010.
- شبلي (خيري)، محاكمة طلّه حسين، الإسكندرية، دار مطابع المستقبل، ط2، 1994.
- الشملي (منجي) طلّه حسين ومولد العاصفة ضمن كتاب سلطة الكلمة، مركز النّشر الجامعي تونس 2001.
- طرشونة (محمود)، الأدب المريد مطبعة تونس قرطاج ط3. 1985.

- الغزالي (أبو حامد)، إحياء علوم الدين، دار الفكر، لبنان، دت.
- قادا (عبد العالي)، الحجاج في الخطاب السياسي، الرسائل السياسية الأندلسية خلال القرن الهجري الخامس أنموذجا (دراسة تحليلية)، دار كنوز المعرفة ط 1، عمان. سنة 2015.
- النويري (محمد)، الأساليب المغالطية مدخلا في نقد الحجاج، ضمن كتاب أهم نظريات الحجاج في التقاليد الغربية من أرسطو إلى اليوم، إشراف حمّادي صمّود. منشورات كلية الآداب منوبة. تونس .

المراجع الاجنبية:

Ghon Woods et Douglas Walton, *Critique de l'argumentation*, Éditions Kimé Paris 1992.
Hamblin C.I: *Fallacies*, Methuen & Co, London, 1970
Van Eemeren, Grootendorst R, Walton D, Woods J, *The Encyclopedia of fallacies*, Greenwood Press, New York, 1994.

الديمقراطية التداولية: إجماع أم تعاون؟

Démocratie délibérative : consensus ou coopération ?
Deliberative Democracy: consensus or cooperation?

Belgacem KRISSAANE

Université de Gabès

krissaane@gmail.com

ABSTRACT

Deliberative democracy has become one of the most important subjects of contemporary debate in contemporary philosophical thought. This concept has raised many issues, some related to the question of the legitimacy of this concept and its relationship with various other conceptions of democracy, while others are related to the theoretical foundations of deliberative democracy, such as the concept of deliberation and the notion of consensus. In this context, what is the question of the nature of deliberative consensus, not only as regards its foundations and conditions, but also as regards its structure. Recognizing the mandatory nature of consensus for all deliberative participants is problematic. The difficulty is related to the nature of the relationship between this deliberative consensus and the reality of the pluralism of political and moral positions that characterize human political existence. It is important to question the nature of the relationship between deliberative consensus and this multiplicity, by asking whether deliberative consensus transcends this multiplicity or whether it is devoted to it: consensus leads to necessarily to transcend multiplicity? Under what conditions can consensus establish pluralism? The attempt to investigate the nature of this problematic relationship requires, at first, to take stock of the difficulties posed by the problem of combining pluralism and consensus, observing Habermas' interpretation of the nature of deliberative consensus. The second phase analyses the critique presented by both Gutmann and Thompson to overcome these difficulties, and in a third stage, examining the legitimacy of this critical approach and whether it is truly capable of combining consensus and pluralism in political practice.

KEYWORDS deliberative democracy, deliberation, pluralism, consensus, Habermas

ملخص:

استحوذ الفهم التداولي للديمقراطية (Démocratie délibérative) على جانب كبير من النقاش الدائر في الفلسفة السياسية المعاصرة وطرح العديد من الإشكاليات، منها ما يعود إلى مسألة مشروعيتها وعلاقته بمختلف التصورات الراجعة للديمقراطية، ومنها ما يعود إلى المفاهيم التي قام عليها مثل ما هو شأن مفهوم التداول ومفهوم الإجماع. وفي هذا السياق تطرح مسألة طبيعة الإجماع التداولي لا فقط من حيث أسسه وشروطه، ولكن أيضا من حيث بنيته التي يقوم عليها، ذلك أن الإقرار بالطبيعة الملزمة لهذا لإجماع لكل المشاركين في التداول يطرح صعوبة متصلة بطبيعة علاقة هذا الإجماع التداولي مع واقع التعدد في المواقف السياسية والأخلاقية والذي يمثل خاصية أساسية مميزة للوجود السياسي للإنسان. من المهم البحث في طبيعة علاقة الإجماع التداولي مع هذا التعدد خلال طرح السؤال عما إذا كان الإجماع التداولي تجاوز لهذا التعدد أم تكريس له فهل يؤدي الإجماع بالضرورة إلى تجاوز التعدد؟

وضمن أية شروط يمكن للإجماع أن يكرس التعدد. مسعى البحث في طبيعة هذه العلاقة الإشكالية يستوجب في البداية الإحاطة بالصعوبات التي تطرحها إشكالية الجمع بين التعدد والإجماع من خلال رصد التأويل الذي قدمه هابرماس (Habermas) لطبيعة الاجتماع التداولي وفي مرحلة ثانية تتبع المعالجة النقدية التي قدمها كل من جوتمان وطومسون (Gutman et Thompson) لتجاوز هذه الصعوبات، وفي مرحلة ثالثة تبين معقولة ومشروعية هذه المعالجة النقدية وعما إذا كانت قادرة فعلا على الجمع ضمن إطار الممارسة السياسية بين الإجماع والتعدد.

كلمات مفتاحية: ديموقراطية تداولية، تداول، إجماع، تعدد، هابرماس

RESUME :

La démocratie délibérative est devenue l'un des sujets de débat contemporains les plus importants dans la pensée philosophique contemporaine. Cette conception a soulevé de nombreuses problématiques, certaines sont liées à la question de la légitimité de cette conception et de sa relation avec diverses autres conceptions de la démocratie, alors que d'autres sont liées aux fondements théoriques de la démocratie délibérative, comme le concept de délibération et la notion de consensus. Dans ce contexte, que pose la question de la nature du consensus délibératif, non seulement en ce qui concerne ses fondements et de ses conditions, mais également en ce qui concerne sa structure. Reconnaître le caractère obligatoire du consensus pour tous les participants à la délibération pose un problème. La difficulté est en relation avec la nature du rapport de ce consensus délibératif avec la réalité du pluralisme des positions politiques et morales, qui caractérise l'existence politique humaine. Il est important d'interroger la nature de la relation du consensus délibératif avec cette multiplicité en se posant la question de savoir si le consensus délibératif transcende cette multiplicité ou s'il lui est voué : le consensus conduit-il nécessairement à transcender la multiplicité ? Dans quelles conditions le consensus peut-il établir le pluralisme ? La tentative d'investigation de la nature de cette relation problématique nécessite, dans un premier temps, de faire le point sur les difficultés posées par le problème de la combinaison du pluralisme et du consensus en observant l'interprétation donnée par Habermas de la nature du consensus délibératif. La deuxième phase analyse la critique présentée à la fois par Gutmann et Thompson pour surmonter ces difficultés, et dans une troisième étape, l'examen de la légitimité de cette approche critique et s'il est réellement capable de combiner consensus et pluralisme dans le cadre de la pratique politique.

MOTS-CLES : Démocratie délibérative, délibération, consensus, pluralisme, Habermas

1 – مقدمة

عالمنا هو عالم التعدد بامتياز حيث تتعدد رؤى العالم والتصورات الأخلاقية والسياسية الناتجة عنها لا فقط بين المجتمعات وإنما ضمن المجتمع نفسه، خاصة بترسخ النزوع نحو التفرد والاستقلال الذاتي الذي يدعمه التنظيم الاقتصادي وتغذيته وسائل الإعلام المختلفة وفسحت وسائل التواصل الاجتماعي له المجال للتعبير والانتشار. يتميز هذا التعدد بكونه لا يقبل الاختزال أو التجميع العددي بالإضافة الى كونه لا يقبل الإلغاء أو التجاوز. فرض هذا التعدد القديم قدم المجتمعات الإنسانية والذي أضفى ظاهرة مميزة للواقع الاجتماعي المعاصر، التفكير في شكل الممارسة السياسية التي يمكنها في الوقت نفسه بناء تصور جماعي للخير المشترك ومعايير الممارسة الأخلاقية والسياسية والحفاظ على التعدد غير القابل للتجاوز.

اشتغلت الفلسفة في تاريخها على مشكل الواحد والمتعدد من جهة إمكانية رد المتعدد إلى الواحد، وبظهور الديمقراطية التداولية من الممكن القول إن الفكر الفلسفي السياسي المعاصر يعيد بناء هذه الإشكالية القديمة قدم الفلسفة، ولكن ضمن محددات نظرية مختلفة وإطار محدد هو إطار الممارسة السياسية. تنطلق الديمقراطية التداولية من إشكالية التعدد غير القابل للتجاوز ومطلب الاتفاق الجماعي المبرر عقلا على تصور مشترك للخير العام ومعايير الممارسة الاجتماعية، بشكل يمكن الإنسان المعاصر من الجمع في الوقت نفسه بين مقتضيات العيش المشتركة وما يشترطه من اتفاق إجماعي في حده الأدنى، وضرورة عدم المفاضلة بين مكونات هذا التعدد، أو إقصاء، أو إلغاء أي تصور، أو موقف استجابة للمثل الأعلى الديمقراطي الذي يقوم على احترام هذا التعدد. بهذا المعنى فإن الإشكالية التي تسعى الديمقراطية التداولية إلى أن تجد لها والتي لم يتمكن الشكل التمثيلي للديموقراطية من حلها هي الجمع بين هذين الشرطين معا ودون تناقض أو تنافر بالإجابة عن سؤال: كيف يمكن الجمع بين التعدد والإجماع؟

سواء اعتبر البعض الديمقراطية التداولية¹ مسعى إلى استعادة المثل الأعلى الديمقراطي القائم على المشاركة الواسعة والنقاش العام العلني والحجائي بين مختلف الآراء والتصورات أو اعتبرها البعض الآخر إعادة تركيب نظري لحل أزمة الديمقراطية التمثيلية، فإنها محكومة بحدي التعدد والإجماع وكل المشروع النظري الذي تشكل حولها والنقاش الواسع الذي أدت إليه يحيل في واقع الأمر سلبا إلى رفض اختزال مشروع العيش المشترك إلى حكم الأغلبية العددية كما انتهى الأمر بالشكل التعددي للديموقراطية وإيجابا بتصور الشروط التي يمكن من خلالها الجمع بين الإجماع والتعدد جمعا مبررا ومتسقا في الحجج التي يقوم عليها من جهة وقابل للتحقق في الواقع الفعلي بمعنى أن يكون جمعا يستجيب لواقع معاصر عالي التعقيد.

بالرجوع إلى النقاش الذي أثير حول الفهم التداولي للديموقراطية يمكن بسهولة ملاحظة أن موضوعه المفاهيم التي يقوم عليها هذا الفهم كما هو شأن مفاهيم التداول والتفاهم والحجاج والإجماع والتعدد والتنوع الثقافي وغير ذلك من المفاهيم والمفردات التي شكلت الأدبيات المتصلة بها. هذه المفاهيم تشكل الرؤية الخاصة للفهم التداولي للديموقراطية التي تقوم بالأساس على تفعيل المثل الأعلى الديمقراطي حيث يمكن للشعب أن يحكم نفسه بنفسه. الفكرة الرئيسية التي يقوم عليها هذا الفهم هو ربط شرعية المعايير الأخلاقية والقرارات السياسية بالإجماع الذي من المفترض أن ينشأ عن تداول عقلائي وحر بين المواطنين، بدلا عن التفاهمات التي تحدث بين الممثلين المنتخبين في الهيئات التمثيلية. بدلا عن ممثلين يقع انتخابهم دوريا يدفع الفهم التداولي نحو إنشاء مسارات تداولية تتم فيها مناقشة حاجية بشأن المسائل التي تشكل موضوع خلاف بين المواطنين.

على الرغم من خلافاتهم، ويرفض منظري الديمقراطية التداولية النظر إلى المجتمع الإنساني من خلال تصورات ومبادئ الجوهرية وإنما على أساس تواصلية إذ «لا يُنظر إلى المجتمع على أساس ذري كما هو الحال عند الليبراليين، ولا على أساس اندماجي كما هو الحال بين الجمهوريين، بل على أساس تواصلية»². وعلى الرغم من الاختلافات، يتفق على فكرة أن

¹ ديموقراطية تداولية Démocratie délibérative: على الرغم من الاختلافات الجزئية بين مختلف التعريفات التي قدمت لهذا التصور للديموقراطية إلا أنها تتقاطع في التعريف الذي قدمه كل من جيرار لوجوف: "هذه العبارة تحيل إلى براديجم لنظرية الديمقراطية الذي بحسبه يشكل التداول العام والحر بين المواطنين المتساوين أساس الشرعية السياسية" ورد في:

Charles Girard et Alice Le Goff, *La démocratie délibérative. Anthologie de textes fondamentaux*, Paris, Hermann, 2010, p.11

² Blondiaux Loïc et Sintomer Yves, « L'impératif délibératif », Rue Descartes, 2009/1 n° 63, p. 28-38, p 32

الديمقراطية تستمد شرعيتها من النقاش العقلاني بين الأفراد الأحرار والمتساويين وأن رهان هذا النقاش هو التوصل إلى إجماع، والذي يتميز بكونه مؤقت وليس ثابتاً ونهائياً فهو قابل للمراجعة والتعديل في تداول جديدة.

في المنطق المؤسس للممارسة التداولية يمثل الإجماع النتيجة التي من المفترض أن ينتهي إليها النقاش الحجائي باعتباره ما ينبغي أن يتم التوصل إليه عند الاحتكام إلى منطق الحجة الأفضل. تمثل هذه الحجة التي يتفق المشاركون في التداول على حجيتها وسلامة المبررات التي قامت عليها ولذلك أيضا يسلمون بأفضليتها وبالتالي معياريتها ومرجعيتها عندما يتعلق الأمر باتخاذ قرار أو بالحسم بين بدائل مختلفة أو لإقرار شرعية تصور أخلاقي أو سياسي معين. يمكن اختزال المسار التداولي سواء الذي يتحقق ضمن المؤسسات السياسية أو ذلك الذي يتحقق في الفضاءات العامة للحوار في ثلاث مراحل أولها يبدأ بالنقاش العام الذي من المفترض فيه أن يتحقق عبر حجاج علني ينتهي إلى إقرار أفضل حجة والتي، في مرحلة ثالثة، تفضي إلى إنشاء إجماع بشأن موضوع التداول بصرف النظر عما إذا كان هذا الإجماع متصلاً بآلية صنع القرار أو منفصلاً عنها لكون المطلوب منه هو ما تم إقراره بين جميع المشاركين في التداول.

أهمية التصور الهابرماسي للديموقراطية التداولية وخاصة تصوره للإجماع الذي يمثل رهان المسار التداولي. تنبع الأهمية من كونه تكمن من صياغة براديغم تواصلية متكامل ناقش حجتيه في مختلف الحقول المعرفية كعلم الاجتماع وعلم النفس الاجتماعي ونظرية اللغة ونظرية المنطق قبل أن يعتمد على تفعيل حجتيه في سياق الفكر الفلسفي الذي يبحث أسس الممارسة الانسانية الاخلاقية والسياسية. في سياق الفكر الفلسفي المعاصر اعتمد هابرماس البراديغم التواصلية كمعيار للممارسة الأخلاقية في صياغته الإيتيقا النقاش و كمعيار للممارسة السياسية عند صياغته للديموقراطية التداولية. وسواء تعلق الأمر بنظرية المعرفة أو النظرية الاجتماعية أو النظرية السياسية يسعى هابرماس إلى إثبات أن التواصل في معنى التفاهم البيداتي المبرر عقليا هو في أصل الإجماع الذي يشكل قاعدة المعرفة العلمية وأساس الرابط الاجتماعي الحديث وهو أيضا أساس الممارسة السياسية الديمقراطية التي يمكنها لا فقط انشاء الرابط الاجتماعي السياسي وإنما مرجع تحديد الخير المشترك والصالح العام والية لفض النزاع وتنظيم العيش المشترك في المجتمعات الحديثة التي لم يعد بإمكانها أن تحتكم أو تنظم وفق تصورات ميتافيزيقية بفعل نهاية مرجعية هذه الميتافيزيقا بسيطرة المعرفة الموضوعية.

التفكير في التداول بما هو آلية ديموقراطية يمكنها في الوقت نفسه الجمع دون تناقض بين الإجماع والتعدد لا يقتصر على هابرماس، فقد اعتمد جون راولز ومنذ سبعينات القرن الماضي هذه الآلية لتفعيل مجتمع ليبرالي تعددي، ولكنه منصف من خلال الإجماع في وضع ما أسماه "ستار الجهل" الذي يحيل إلى وضع تداولي بين المواطنين لا حكم فيه إلا للحجة الأفضل. هذا التصور الراولزي تضمن محددات للإجماع تختلف عن تلك التي صاغها هابرماس استنادا إلى البراديغم التداولي الذي احتكم إليه. بين النقاش بين كلا التصورين الوضع الإشكالي للإجماع في أي تصور للديموقراطية التداولية لكونه يطرح تقريبا الصعوبة الرئيسية في مستوى البناء الحجائي للديموقراطية التداولية من خلال الصعوبات التي تحف بإقراره مرجعا للتداول بحكم أن تحديد طبيعة الإجماع. تحدد مفهوم الديمقراطية التداولية من جهة وتحدد ممكنها العملي من جهة ثانية من خلال الإجابة عن سؤال: ما طبيعة الإجماع وما رهانه وكيف يتحقق فعليا وهل يمكنه فعلا الجمع بين التعدد والإجماع على تصور للعيش المشترك والخير العام بشكل يتجاوز احادية وصورية الديمقراطية التمثيلية؟

البحث في هذا الإشكال المتصل بطبيعة ومنزلة الإجماع في الديمقراطية التداولية يحيل إلى النقاش الذي تكون حول تصور هابرماس لهذا الإجماع لا من حيث مرجعيته في التداول وإنما بشكل في مدى استجابته لمقتضي الجمع بين تعدد الآراء

والتصورات والمعايير لما يمكن أن يشكل خيارا مشتركا وقواعد تنظم العيش المشترك ومقتضيات الإجماع النظرية وما تستوجبه من حجاج وما يفرضه من إلزام على المشاركين في التداول وما بردي إليه من اتفاق ملزم وفوق التعدد.

اقترح تبين جانب من هذه الصعوبات من خلال تتبعي نقدي للمراجعة النقدية التي أنجزها كل من جوتمان وطومسون لمفهوم الإجماع عند هابرماس باعتبارها أهم المراجعات النقدية التي كشفت الاحراجات التي يطرحها التصور الهابرماسي للإجماع في الديمقراطية التداولية وفي الوقت طرح فهم جديد لهذا الإجماع يمكن في تقديرهما من الجمع دون تناقض بين مقتضى الإجماع وواقع التعدد. واقترح دراسة هذا الحوار النقدي لتبين الصعوبات التي تطرحها الديمقراطية التداولية، ولكن أيضا الأفاق التي تفتحها لحل مشكل العيش المشترك في عالم بلا سند ميتافيزيقي. من الممكن تتبع هذا الحوار النظري من خلال إعادة بناء التصور الهابرماسي للديموقراطية التداولية ومنزلة وطبيعة الحجاج فيه، وفي مرحلة ثانية تتبع مبررات النقد الذي أنجزه كل من جوتمان وطومسون برهان إعادة بناء تصورهما للإجماع الممكن الذي يتجاوز إحراجات التصور الهابرماسي وفي مرحلة لاحقة إنجاز مساءلته نقديا برهان تبين الإضافة التي قدمها وكذلك حدوده.

2 - مفهوم الديمقراطية التداولية وإطارها النظري عند هابرماس

بين هابرماس الغرض الأساسي لمشروعه الفلسفي في كتابه " نظرية الفعل التواصلي" بإثبات أن رهانه المرجعي هو بناء مرجعية معيارية لنظرية نقدية للمجتمع.¹ وهذا المعنى فإن إعادة بناء مرجعية المعايير الأخلاقية أو إعادة بناء مفهوم الديمقراطية ليست الرهان الأساسي للمشروع وإنما أحد النتائج المترتبة. المحور المركزي الذي اشتغلت عليه نظريته في الفعل التواصلي هو تحديد الشروط التي يمكن من خلالها تفعيل هذا النمط من الفعل الاجتماعي بشكل يمكن من التحرر من سطوة العقل الأداتي. على خلاف التصورات التي راجت في النصف الثاني من القرن الماضي والتي تجعل من رهان الفكر الفلسفي التحرر من العقل الأداتي، سعي هابرماس من خلال نظرية الفعل التواصلي الى بيان إن هذا التحرر لا ينبغي أن يتم بالقضاء على العقل الأداتي أو القطع معه وإنما بتعيين حدوده من خلال تفعيل العقل التواصلي ومن خلال ذلك الفعل التواصلي الذي يمكنه فعلا من تحرير عالم الحياة والقيم والممارسة من معايير العقل الأداتي. الحجة الفلسفية التي تدعم النظرية تقوم على إثبات أن العقل الأداتي ليس الوجه الوحيد للعقل الحديث وإنما هو بعد من أبعاده لا ينبغي أن ينفي أو أن يقوم مقام العقل التواصلي. رهان النظرية كان إثبات حجية العقل التواصلي ومن وراء ذلك حجية الفعل التواصلي بما هو المرجع المعياري القادر على تفعيل مشروع الحداثة دون الحاجة إلى الميتافيزيقا وبالتالي تحديد الخير العام وقواعد العيش المشترك ومعايير الفعل الإنساني ورهانات الوجود الاجتماعي بمعزل عن معايير النجاعة والمردودية التي تحكم العقل الأداتي.

من خلال معيارية التواصل يثبت هابرماس أن أفراد المجتمع يمكنهم تنسيق مشاريعهم عبر التفاهم البيداتي على أساس مشروعية ومعقولة ما يتوصلون إليه من إجماع في نقاش حجاجي لا مرجع فيه إلا للحجة الأقوى الملزمة لجميع المشاركين في هذا النقاش.² على هذا الأساس فإن بناء وضمان النظام الاجتماعي في المجتمع الحديث كان ممكنا عبر الفعل التواصلي. تبلور هذا الفعل أثناء مسار الحداثة، جانبا إلى جنب مع تطور العقل الأداتي، من خلال إحلال التفاهم المبرر عقلانيا محل القيم التقليدية. رغم أن هذا المعطى يمثل الإنجاز الأبرز للحداثة، إلا أن مسار مشروع الحداثة أدى في مرحلة لاحقة إلى سيطرة العقل الأداتي على العقلانية التواصلية، وهو ما يفسر الأزمات والحروب وتلاشي مطلب الحرية والمعنى. ما هو

¹ Habermas, Y., *Vérité et justification*, trad. de R. Rochlitz, Paris, Gallimard, 2001., p. 253

² Habermas, J., *Théorie de l'agir communicationnel*, tomes I, trad. de J.-M. Ferry et J.-L. Schlegel, (Paris, Fayard, 1987) p.253.

مطلوب من نظرية الفعل التواصلي هو بناء الحجة الفلسفية التي تؤسس مشروعية نظرية الفعل التواصلي ضمن سياق النظرية الاجتماعية وفي مرحلة لاحقة ضمن سياق الممارسة الأخلاقية والسياسية.

يحيل الفعل التواصلي إلى التفاهم التلقائي والضماني بين الفاعلين الاجتماعيين الذي ميز الرابط الاجتماعي في المجتمع الحديث بفعل تفكك المنظومات التقليدية. لكن هذا التفاهم قابل للتعطل ويمكن أن يتطور إلى صراع. لمعالجة الاختلاف الذي يعطل التواصل، ينخرط الفاعلين في نقاش حجاجي حيث يقدم كل فاعل ما يثبت صلاحية ما يدعيه للنقاش العام لإثبات صلاحية وبالتالي معقولة ما يدافع عنه، وينتظر من محاوره في النقاش تأييد هذه الصلاحية أو رفضها، ويعتمد هذا القبول أو الرفض بدوره على ادعاءات صلاحية. على هذا الأساس يتحقق النقاش من خلال الاحتكام إلى منظومة حجاجية صارمة والتي من المفترض أن تنتهي إلى تفاهم في صيغة إجماع مبرر وعقلاني: "لأن كل دلالة مقترحة من طرف شخص ما تشكل قضية معني، وكل قضية معني يمكن مناقشتها في إطار مقولة الصلاحية..."¹ لكن هذا النقاش لا يكتسب قيمته في الفعل التواصلي إلا إذا تحقق ضمن إطار مجموعة من المفترضات التداولية المسبقة التي تنظم سير النقاش وشروط التفاهم البيني وعقلانية مضمونه ونتائجه. عند إعادة بناء مضمون معيارية التواصل عند هابرماس يتبين أن التواصل يحيل إلى النقاش، الذي يحيل بدوره إلى الحجاج الذي يحيل إلى المفترضات التداولية المسبقة، وهو المسار الذي من المفترض فيه التوصل إلى الإجماع.

هدف نظرية الفعل التواصلي هو تفسير النظام الاجتماعي في المجتمع الحديث، والفرضية الرئيسية التي تقوم عليها هي أن هذا النظام الاجتماعي كان ممكناً رغم تفكك المرجعيات التقليدية من خلال الفعل التواصلي الذي مكن من تنسيق الأفعال بين الفاعلين الاجتماعيين. وسع هابرماس هذا المسار في مرحلة لاحقة من خلال نقل آلية النقاش من مجال الفعل الاجتماعي إلى مجال الاختلاف بشأن معايير الممارسة الأخلاقية في شكل إتيقا للنقاش. الأساس الذي بنيت عليه هذه النظرية هو أن المعايير الأخلاقية المناط بها تنظيم العلاقات بين أفراد المجتمع الواحد ينبغي أن تتأسس على النقاش الحجاجي وأنه يمكن أن يقع التفاهم حول هذه القيم في شكل إجماع يكتسب معقوليته من سلامة المسار الحجاجي الذي أدي إليه. تتشكل إتيقا للنقاش من الفرضية التي تثبت أن مناقشة عقلانية ووفق مفترضات تداولية مسبقة يمكنها تأسيس صلاحية المعايير والقواعد الأخلاقية عقلانيا ودون الحاجة إلى الميتافيزيقا. وعلى خلاف التصور الكانطي المتمركز حول الذات المشرعة يثبت هابرماس أنه "من المستحيل تأسيسها بطريقة أحادية، أي، عن طريق حجة تم تطويرها في الفكر."² لذلك يمكن القول إن إتيقا للنقاش تقوم بتغيير مرجع التفكير في السؤال الأخلاقي وتنقله من الذات الفردية المغلقة على ذاتها والتي تشرع لذاتها إلى الذات في علاقتها بالآخر، وهي بذلك تنقله من الذاتية إلى البيداغوجية.

المرجع العياري الإتيقا للنقاش يثبت أن تحقيق توافق بيداغوجي حول صلاحية المعايير الأخلاقية يتم على أسس عقلانية، أي من خلال مناقشة جماعية تعددية تكون فيها موافقة الجميع شرطاً مسبقاً لإمكانية الصلاحية الكلية للمبدأ الأخلاقي: "بدلاً من فرض قاعدة عامة أريدها أن تكون قانوناً كونياً على كل شخص آخر، يجب أن أقدم قاعدتي العامة إلى أي شخص آخر من أجل مناقشة مطالبها بالكونية من خلال المناقشة. وهكذا يحدث التحول: لم يعد مركز الثقل يكمن فيما قد يرغب الجميع في تأكيده، دون تناقض، على أنه قانون كونى، ولكن فيما يمكن للجميع الاعتراف به بالإجماع كمياري كلي."³

¹ أفاية، محمد نور الدين، الحداثة والتواصل في الفلسفة النقدية المعاصرة (نموذج هابرماس)، (بيروت، أفريقيا الشرق، 1998)، ص. 203

² Habermas, J., *Morale et communication*, trad. de C. Bouchindhomme, (Paris, Cerf, 1986), p.89.

³ Habermas, *Ibid.*, p.88

إن إيتيكا النقاش، بالنسبة إلى هابرماس، نظرية استدلالية للأخلاق وليس آلية للتنظيم الاجتماعي. إضافة إلى ذلك، لا تقدم هذه الأخلاق مقاومة كافية ضد "استيطان" منظومة العقل الأداتي لعالم الحياة. خارج الممارسة الحجاجية، أي في الظروف الاجتماعية والسياسية السائدة، لا توفر أخلاقيات المناقشة إلزاماً أخلاقياً قوياً يمكن أن يوجه الممارسة. يستنتج هابرماس من هذه الحدود المتأصلة في إيتيكا النقاش، الحاجة إلى نظرية تداولية في القانون والديمقراطية قادرة على ربط المعرفة والفعل. لهذا السبب يرى إيف كوسي Y. Cusset. أن إيتيكا النقاش "لا يمكن أن تكون كافية في حد ذاتها، فهي تحتل فقط مكاناً وسيطاً بين فعل اجتماعي منظم عن طريق التواصل وقاعدة قانونية تخضع شرعيتها للشرط الكونية لتشكيل استدلال للارادة المشتركة وتحكيم استدلال مائل".¹ على أساس محدودية إيتيكا النقاش انتقل هابرماس إلى إعادة بناء الممارسة السياسية على أساس تداولي.

تتجسد السياسة التداولية في مفهوم الديمقراطية التداولية، هي تحقيق لمقتضيات الفعل التواصلي الذي يحيل إلى آلية لتنسيق الفعل لا تقوم على الحساب كما هو معيار العقل الأداتي، ولكن على التفاهم المتبادل. التفاهم هو الاتفاق المقبول على أنه صالح من قبل المشاركين في التواصل، ولا يمكن أن يكون نتيجة للتأثير أو التلاعب من الخارج. التفاهم البيداتي مرادف للاتفاق العقلاني. هذا الأساس العقلاني يعني أن الاتفاق التواصلي ليس توافقاً، ولكنه موافقة يحفزها الاعتراف أو رفض ادعاءات لصلاحيته التي تقدمها الأنا حول موضوع التفاعل.² بالنتيجة إن ما يمكن أن يقال عنه عقلائي هو ما يكون نتيجة مداولات بيداتية وخالية من أي معيار عددي معيار أفضل حجة.

تقوم الديمقراطية التداولية على التسليم بأن التداول العام الحر بين المواطنين المتساوين هو أساس الشرعية السياسية. تثبت الديمقراطية التداولية أن القرارات المتعلقة بالمسائل السياسية ذات الاهتمام العام لا تنتج عن عملية ميكانيكية لتجميع التفضيلات الثابتة والسابقة على العملية السياسية، كما هو شأن الديمقراطية التمثيلية، وإنما نتيجة لمسار من المداولات بين المواطنين الأحرار والعقلانيين والمتساوين. في هذا التصور. تتم مداولات المواطنين من خلال الاستخدام العام والحر والشامل للعقل، بهدف التوصل إلى القرار الذي يستجيب لمقتضى الحجة الأفضل ضمن حجاج عقلائي ملزم لكل المشاركين في التداول، ومن المفترض فيه تحقيق الإجماع.

يتميز هذا المفهوم للديمقراطية بكونه إجرائي³، لأنه لا يحتوي مضموناً أخلاقياً أو سياسياً معيناً بل يتعلق أساساً وحسراً بمجموعة الشروط التي تمكن من إنجاز عملية تداولية سليمة كان قد حدد معالم سلامتها ضمن "التداولية الكلية" المعنية بتحديد شروط صلاحية الخطاب⁴. من هذه الشروط على سبيل المثال: لا يمكن أن يكون هناك مداولات سليمة دون أن تتمحور حول مبدأ الإنصاف، فمن الضروري أن يشارك الجميع بإنصاف في عملية تكوين الرأي والإرادة التي تولدها المناقشات. بالنتيجة يجب أن تتاح لكل مواطن الفرصة لعرض موقفه ومبرراته (أو حججه) أمام مواطنين آخرين، ويجب أن يتمتع الجميع بإمكانية متساوية للمشاركة في المناقشات العامة دون أي شكل من أشكال القيود الخارجية. أن الإنصاف والشمولية والحرية هي شروط إجرائية مسبقة لنجاح أي عملية تداولية. إن هذا الفهم للديمقراطية هو تجسيم في المستوى السياسي لمبدأ النقاش⁵ الذي بمقتضاه لا تكتسب صفة الشرعية إلا المعايير والقيم التي يمكن أن تكون موضع

¹ Cusset Yves, Habermas : *L'Esprit de la discussion*, Paris, Editions Michalon, 2001, p. 86

² Habermas, *Théorie de l'agir communicationnel*, tomes I, op. cit., p. 296

³ Manin, B., *Volonté générale ou délibération. Esquisse d'une théorie de la délibération politique*, Le Débat, no 33, janvier 1985, p. 19

⁴ Habermas, Y., *Idéalisation et communication*, trad. de C. Bouchindhomme, Paris, Fayard, 2007, p. 72

⁵ Habermas, Y., *Droit et démocratie*, trad. de R. Rochlitz et C. Bouchindhomme, Paris, Gallimard, 1997, p. 123.

اتفاق بين المشاركين في نقاش عقلائي علني ومفتوح. لهذا الاعتبار ليست العملية الديمقراطية إلا محاجة علنية لا مرجع لها إلا اتفاق المشاركين فيها وقبولهم بالحجة الأفضل.

3 – جوتمان وطومسون ومراجعة علاقة الإجماع والتعددية

يوافق كل من جوتمان وطومسون¹ (Amy Gutmann et Dennis Thompson) هابرماس في تأويله التداولي للديموقراطية واعتبار تداول المواطنين في نقاش حجاجي مفتوح شرطاً لشرعية القرار السياسي، وهو ما يمثل محور التأويل الهابرماسي. لا بد أن يؤدي التداول إلى الاتفاق الاجتماعي على أساس الحجج التي يقبل حجيتها كل المشاركين في التداول. لكن على خلاف هابرماس فإن النقاش العقلائي الصارم إجرائياً والذي يحتكم إلى الحجة الأفضل لا يؤدي بالضرورة إلى تجاوز التعددية القائمة في المجتمع. ما يسعى كل من جوتمان وطومسون إلى إثبات الحجة عليه هو تحديد الجمع بين الإجماع والتعددية أو بعبارة أكثر تفصيلاً فهما يتصوران أن الإجماع لا يلغي التعددية ولا ينبغي أن يكون من رهاناته تجاوز مختلف أشكال هذه التعددية سواء تعلق الأمر بتعددية سياسية أو أخلاقية.

في التعريف الذي يقترحه للديموقراطية التداولية يعيدان صياغة الأساس الذي يقوم عليه هذه الديمقراطية أي النقاش الحجاجي العام والذي يحتكم إلى إجراءات تداولية صارمة كما وضحها هابرماس: "الديموقراطية التداولية هي مفهوم للسياسة الديمقراطية حيث يتم تبرير القرارات والسياسات من خلال عملية مناقشة بين المواطنين الأحرار المتساوين أو ممثلهم الخاضعين للمساءلة. وفي رأينا أن النظرية التداولية تحتوي على مجموعة من المبادئ التي تنص على شروط عادلة للتعاون. ومبدأها الأساسي هو أن المواطنين يجب أن يقدموا للآخرين المبررات المتعلقة بالقوانين التي يفرضونها على أنفسهم بشكل جماعي."² لكن جوتمان وطومسون يدرجان مفهوماً إضافياً في صلب تعريفهما للتداول هو مفهوم "التعاون" باعتباره الحد الأوسط الذي يمكن من الجمع بين الإجماع والتعددية. في هذا معني فإن التداول الحجاجي العام لا ينبغي أن يكون صراعاً بين تصورات أخلاقية وسياسية متعددة يفضي إلى فرز أيها تمتلك أفضل حجة بشكل يدعو إلى الحط من قيمة باقي التصورات أو نفي قيمتها أو استبعادها، وإنما ينبغي أن يكون بحثاً تعاونياً على مشترك يمكن الإجماع عليه دون فرز القيم الأخلاقية والتصورات السياسية المتعددة، وهو إجماع عقلائي مبرر على قواسم مشتركة تسمح في الوقت نفسه بتعايش التصورات المتعددة ضمن إطار عام للخير المشترك مجمع عليه من طرف المشاركين في التداول.

بدلاً عن مواجهة القيم والتصورات المتعددة بعضها ببعض للتوصل للإجماع، يدرج جوتمان وطومسون مساراً تداولياً تعاونياً يحفظ للمشاركين في التداول حقهم في التمسك بتصوراتهم الأخلاقية والسياسية ضمن إطار إجماع مبرر يتعاونون للتوصل إليه عبر الإجراءات الصارمة للتداول: "هذه النظرية تسعى أن تكون تداولية، لأن شروط التعاون التي توصي بها يُنظر إليها باعتبارها أسباباً تدفع المواطنين، أو ممثلهم الخاضعين للمساءلة، إلى الانخراط في عملية حجاج متبادل متواصلة. والحجج ليست محض إجرائية («لأن الأغلبية تؤيد هذا») أو موضوعية بحتة («لأنه حق أساسي»). إنها تستند إلى مبادئ أخلاقية (مثل الحرية الأساسية أو تكافؤ الفرص) التي يمكن للمواطنين، الذين يرغبون في إيجاد شروط عادلة للتعاون، قبولها بشكل معقول."³ أول هذه المبادئ الأخلاقية هو مطلب التعاون في معنى أن الحافز الذي يحرك المشاركين في التداول للمشاركة الفعالة في التداول هو التزامهم بالتعاون مع مختلف القيم والتصورات الأخلاقية والسياسية للتوصل

¹ Gutmann Amy and Thompson Dennis, *Why Deliberative Democracy?* Princeton University Press, 2009.

² Gutmann Amy et Thompson Dennis, « Pourquoi la démocratie délibérative est-elle différente ? », *Philosophiques*, Vol 29, No 2, 2002, p 193-214, p 194.

³ *Ibid.*

الى إجماع بشأن الخير هو المشترك. هذا التعاون يعزز الاحترام، فمن خلال تطوير فضيلة المشاركة المفتوحة بين المواطنين وتشجيع تدبير الخلاف الأخلاقي والسياسي، يعمل الاحترام المتبادل على توجيه المواطنين والمداولات العامة نحو رؤية الصالح العام. الصالح العام الذي يتوافق مع استمرارية الخلاف الأخلاقي. ما هو مهم هو على وجه الدقة هو احترام التعدد وان لا يقع السعي الى اختزاله في منطق عقلاني حيث تكون إحدى الحجج أكثر قيمة من غيرها. والتداول في هذا السياق لا ينبغي أن يؤدي إلى سيادة الحجة الأفضل، بل يجب أن ينظر إلى كل المواقف باحترام، حتى يتسنى لها جميعا الاستفادة من الإجماع. لأن الإجماع في هذه الحالة يجب أن يكون بحيث يكون لدى الجميع أسباب وجهة لقبوله. ولا يقتصر التداول على تعارض الحجج، بل على العكس من ذلك يعتمد على الفهم المتبادل للحجج.¹

بالنسبة لجوتمان وطومسون، بناء الديمقراطية التداولية على الإجماع وبناء هذا الأخير على فوز الحجة الأفضل، على غيرها من الحجج المشاركة في التداول يفضي الى نتيجة تتعارض مع المنطق المبرر للتداول ذاته لأنه يعني أنه لا داعي للنظر في المواقف الأخرى، لأنها "أدنى عقلانياً". وهي معرضة للاستبعاد والنسيان. إن التداول، وفقا لجوتمان وطومسون، لا ينبغي أن يسير على هذا النحو، بل على العكس من ذلك، يجب أن يؤسس لإجماع يمكن للجميع قبوله. فالمسألة ليست مسألة تعارض بين المواقف،² بل على العكس من ذلك، إنها مسألة إدماجها في منطق التعاون. أن الإجماع لا ينبغي يؤدي إلى تقويض قناعة أخلاقية أو سياسية بعينها، بل يجب أن يتم ضمن مسار يمكن جميع القناعات من الاتفاق على مبررات مشتركة. أن المطلب الجوهرى للتداول في الديمقراطية التداولية هو أن يتوصل المشاركين الى إجماع يكون أساساً مشتركاً يسمح بتعايش جميع المواقف، دون رفضها أو الحط من شأنها. في هذا المنطق، لا يتم اعتبار موقفاً ما أكثر عقلانية من الآخر أو أفضل من غيره. إن الإجماع في تقدير جوتمان وطومسون لا ينبغي أن يفهم باعتباره تحييداً للتعددية، بل تأكيداً لها، ضمن فكرة الصالح العام.

بالنسبة إلى جوتمان وطومسون، لكل شخص أسباب وجهة ليكون لديه قناعاته الأخلاقية الخاصة به، وليس من الإنصاف أن تحرمه حقه في الاقتناع بها أو أن نرفضها ببساطة لأن شخصاً آخر لديه "أسباب أفضل"، فهذه الأسباب الأفضل سريعة الزوال وقد لا يتم اعتبارها كذلك في المستقبل. إن نظرية الحجة الأفضل تقوم في الواقع على هذه الفكرة المتناقضة: إن الحجة الأفضل في وقت معين قد لا تكون صالحة لوقت آخر، رغم كونها تحدد تقدم المجتمع في وقت معين. لهذا السبب من الضروري تجاوز نموذج الحجة الأفضل وإثبات أن جميع التصورات والمواقف معنى معين في الوجود، وأن لديها جميعاً أسباباً وجهية لطرحها، وليس من المشروع أن يسيطر موقف أو تصور على الباقي، بحجة أن حجته هي الأفضل في لحظة معينة. بالنتيجة ليس من الضروري أن تفضي المداولة الى إقرار أولوية تصور أخلاقي أو سياسي على آخر.

في المقابل تثبت كل من جوتمان وطومسون أن المسار التداولي السليم ينبغي أن يوفر المجال لتعزيز التفاهم البيداتي من خلال عملية تبادل الحجاج التي يتمكن المشاركون من خلالها والتعرف على خلافاتهم الفردية والجماعية، وتطوير وجهات نظر وسياسات جديدة، يمكنها الصمود في وجه التدقيق النقدي بشكل أكثر نجاحاً. عندما يقوم المواطنون بالأعمال التجارية والتفاوض، يمكنهم تعلم تقنيات أفضل للحصول على ما يريدون. ولكن عندما يتداولون، يمكنهم توسيع معرفتهم، مع الأخذ في الاعتبار فهمهم الذاتي وفهمهم الجماعي لما سيخدم مواطنهم على أفضل وجه. ولذلك فإن المداولات تختلف كثيراً عن الصراع بين الحجج. بالنسبة لجوتمان وطومسون، فإن الهدف من التداول هو تطوير التفاهم المتبادل بين

¹ Gutmann Amy and Thompson Dennis, « Moral conflict and political consensus », *Ethics*, Vol. 101, No 1, 1990, p 64-88, p 87

² *Ibid.*

المواقف الأخلاقية والسياسية المتعددة. كل شخص لديه أسباب وجهية ليكون لديه يقينه الأخلاقي، ويجب على المداولات أن تسلط الضوء على هذه الأسباب، ولا الحكم عليها. لهذا الاعتبار لا ينبغي للإجماع أن يخفي أو يلغي هذا التعدد، بل على العكس من ذلك تماما يجب على الإجماع أن يحتوي مختلف أبعاد هذا التعدد فهو إجماع ضمن التعدد وليس فوقه ومسيطر عليه. وهذا الإجماع رغم طابعه العقلاني والمسار الحجائي الذي يؤدي إليه يظل مع ذلك مؤقتا وقابلا للتعديل والمراجعة والإضافة وغير ذلك من الصفات التي تحيل إلى طبيعة الإجماع العلمي الذي رغم كونه مبررا في لحظة معينة أي ذلك لا يمنع من التشكيك فيه ومراجعته، بل وتجاوزه إلى إجماع جديد وهو في كل ذلك لا يفقد طابعه العقلاني.

4- إجماع أو تعاون

يطرح الإجماع الذي يعتبره هابرماس في قلب الديمقراطية التداولية مجموعة من الصعوبات سواء من حيث بنيته وشروطه والتي تجعل تحققه رهين تحقق مجموعة من الشروط السابقة عليه والمنفصلة في شروطها عنه وهي تلك التي يسميها المفترضات المسبقة للنقاش وهي شروط مثالية وغير قابلة للتحقق. وهي بالإضافة الى ذلك خارج مجال النقاش رغم كونها محددة لمسار النقاش مما يجعلها صعبة التحقيق. لكن الجانب الآخر من الصعوبات، وهو الذي يعيننا مباشرة في هذا السياق، وهي الناتجة عن ربط هذا الإجماع بمعيار أفضل حجة. لأن كان من المنطقي أن يتأسس الإجماع على أفضل حجة إلا أنه في الوقت نفسه استبعاد لباقي الحجج المقدمة في النقاش والتي بمفعول افضلية هذه الحجة دون غيرها تفقد لا فقط قيمتها في نظر المدافعين عنها، بل وأيضا في نظر المشاركين في النقاش الحجائي.

لكن من الصعب أن يلتزم باقي المشاركين في النقاش برؤية واحدة لا شيء سوى لأنها قدمت أفضل حجة وهذا ما نبيه إليه جوتمان وطومسون عندما اعتبرا ان افضل حجة مفهوم مؤقت لأن ما هو افضل حجة اليوم يمكن أن لا يظل كذلك غدا أو ما هو أفضل حجة في سياق محدد يمكن أن لا يكون في سياق مختلف وبالتالي فإن معيار افضل حجة يظل نسبيا ومؤقت ورغم أنه من المنطقي أن يحتكم الإجماع إلى ما افضل حجة إلا أن هذا الاحتكام يظل نسبي ومؤقت بدول والامر الآخر الذي يفضي اليه أو تفضي اليه لفظي اليه معيار افضل حجة أن باقي الحجج المشاركة في النقاش والتي لم يقع اعتبارها من طرف المشاركين أفضل حجة يقع في الواقع استبعادها من مجال الفعل في السياق العام أو في السياق العام وهذا وهذا غير مطابق لماهية الاتفاق العام الذي تقوم عليه أو يقوم عليه مفهوم الديمقراطية التداولية إذا فكره الحجة الأفضل يمكن أن تكون مقبولة في سياق بحث علمي موضوع ولكنها تظل محدودة الدلالة ونسبية عندما يتعلق الامر بالنقاش العمومي الذي يستهدف تحديدا معايير مجمع علميا للممارسة الأخلاقية أو لتحديد الصالح العام. من هذه الجهة فإن النقد الذي وجهه جوتمان وتومسون لمفهوم الإجماع عند هابرماس يبدو مبررا باعتبار أن المحددات التي وضعها لهذا الإجماع من الواضح أنها غير قابلة للتحقق من جهة وتفضي إلى شكل جديد من السيطرة هو سيطرة الحجة الأفضل التي رغم حجيتها تظل محدودة بالسياق الاجتماعي التاريخي الذي تركزت فيه افضليتها. لكن هذه الصياغة للإجماع، مثلما ينبه الى ذلك جوتمان وطومسون تفضي في النهاية إلى نزعة قيمة وحجية باقي الآراء والمواقف وهي بالتالي وضمنيا ترتفع فوق التعدد وينتهي بها الامر الى الغاءه فعليا بسبب استبعادها للمواقف والتصورات المختلفة بفعل "نقص" حجيتها في نقاش حجائي. غير أن هذه الآراء والمواقف المستبعدة في الإجماع الحجائي لا تسقط قيمتها في نظر المتمسكين بها لأن اقتناعهم بها لا يخضع حصريا لإقناعهم بالحجة التي تؤسسها .

في الجهة المقابلة فإن نقدا جوتمان وطومسون لفكره الإجماع قام على أساس تغيير بنيوي في دلالة الإجماع من خلال إقرار التعاون كمرجع للإجماع ويعني هذا أن الإجماع لا ينبغي أن يكون رهانه الاحتكام إلى أفضل حجة، ولكن التفاهم البيداتي

بين المشاركين في النقاش وتعاونهم بشكل يحفظ لكل موقف خصوصيته وفي الوقت نفسه يفضي الى مشترك بينهم. إن فكرة التعاون بالأساس فكرة أخلاقية تعيد أو تستعيد الفكرة التي أقام عليها أميل دوركايم (Emile Durkheim) (1858-1917) المجتمع الإنساني حيث اعتبره مجتمعاً قائماً على التواصل والتعاون¹ غير أن دوركايم لم يكن يهتم بالديمقراطية أو بالتنظيم السياسي للمجتمع بقدر ما كان يهتم بالتنظيم الاجتماعي أي بنية المجتمع ذاتها وبالتالي فإن فكرة التعاون تعد في السياق الدوركايمي مشروعاً رغم أنها مضافة إلى النظرية الاجتماعية من الخارج، ولكنها لا تبدو كذلك في حالة جوتمان وطومسون. عند بناء الممارسة السياسية عامة والإجماع التداولي بشكل خاص على البحث التعاوني عن الإجماع فإن هذا التوجه يشحن الممارسة السياسية بدافع أخلاقي يمكن أن يتعارض مع الفصل المعاصر بين الأخلاق والسياسة. كان سبب مسعي هابرماس إلى تصور الديمقراطية التداولية هو تحديداً ضعف الوازع الأخلاقي سياسياً كما أثبت ذلك في قراءته النقدية لمشروع "إيتيقا النقاش". إن تصور النقاش الحجائي معياراً للسلوك الأخلاقي يمتلك في نظر هابرماس أهميته ومشروعيته الخاصة لكنه غير قابل للتنفيذ في مجال الممارسة السياسية لكون هذه الأخيرة تشترط شكلاً من الالتزام لا يتوفر في المعيار الأخلاقي ولو كان نتيجة إجماع حجائي. في مقابل التطوع الإرادي الذي يميز الالتزام بالمعيار الأخلاقي الذي يتأسس على أفضل حجة، فإن الالتزام السياسي أي الالتزام بالتقيد بالخير المشترك وقواعد العيش معا تتطلب إجماعاً ملزماً أو في أقل تقدير يختار المشاركون في الحجاج الالتزام به إرادياً ويمتلك بفعل ذلك قوم الإلزام القانونية.

بناء الممارسة السياسية على التعاون وليس على الإجماع يفضي في الواقع الى جعل هذه الممارسة طوعية ولا تفضي بالضرورة إلى مشترك يلزم الجميع لكون التعاون يظل فكرة ترتبط في النهاية بحسن نية المشاركين في النقاش العمومي ورغبتهم في التوصل إلى مشترك عبر الإجماع. غير أن هذا التطوع الأخلاقي الإرادي يمكن أن يهدد هذا التعاون ذاته الذي جعله جوتمان وطومسون في أساس الإجماع التداولي، لكونه يحول النقاش السياسي الى نقاش أخلاقي أو ذي أبعاد أخلاقية أو في صورته الضمنية ضمن إطار أخلاقي هو إطار التعاون بين المواطنين المشاركين في النقاش.

5- خاتمة

من الواضح أن الصعوبات التي يطرحها التصور التداولي للديمقراطية لا تعود إلا نسبياً الى علاقتها بباقي التصورات كما هو شأن التصور التمثيلي لكون الصعوبات متصلة بالمفاهيم التي قامت عليها مثل ما هو الشأن بمفهوم الإجماع فهو يمثل محور الممارسة التداولية لكونه الباعث على التداول وهو أيضاً في الوقت نفسه رهان هذا التداول ومن هذه الجهة فهو يمثل مبرر معقولة التداول ويؤسس مشروعيته من خلال الطابع الملزم لما يقع الإجماع عليه بين كل المشاركين في التداول. في مقابل الإجماع، مثل التعدد واقعا ملازماً للوجود الاجتماعي للإنسان ومنذ العصر اليوناني مثل مشكل فعلياً لكل مسعى لبناء مشترك بين أفراد المجتمع حول ما يمكن أن يكون خياراً مشتركاً وقواعد للعيش المشترك تمكن كل فرد في الوقت نفسه

¹ في كتابه "تقسيم العمل الاجتماعي"، يشرح دوركايم تطور التعاون الاجتماعي من خلال الانتقال من التضامن الميكانيكي إلى التضامن العضوي. يتم التمييز بين نوعي المجتمع من خلال دراسة ظاهرة موضوعية هي القانون. في المجتمعات البدائية، تُفرض المعايير والقواعد العرفية على جميع الأفراد. وبالتالي فإن القانون هو قبل كل شيء قانون قمعي. وبهذه الطريقة تكون الشخصية الفردية تابعة للجماعة التي تحكم الوعي الجماعي لكل فرد. من خصائص المجتمعات ذات الأهمية العددية الصغيرة، أن هذا التنظيم الاجتماعي المجزأ للغاية ينتج تضامناً ميكانيكياً حيث يتم تحقيق التكامل بشكل أساسي من خلال التشابه بين الأفراد المختلفين، الذين يسعون إلى نفس الأهداف الجماعية. وهذا يسمح باستنساخ وحماية القيم الثابتة للمجتمع. في المجتمعات الحديثة المعقدة، على العكس من ذلك، يتضمن تقسيم العمل التخصص في الأنشطة الاقتصادية. وتبادلاً أساسياً للمهارات. ولذلك فإن القانون تعاوني، يقوم على الإنصاف. كما أن تنوع الأدوار والأوضاع يؤدي إلى ولادة الضمير الفردي. إن التعاون يسهل اندماج الأفراد في المجتمع. راجع إميل دوركايم، تقسيم العمل الاجتماعي ترجمة حافظ الجمالي، بيروت، اللجنة اللبنانية لترجمة الروائع، 1982

من أن ينتظم داخل كل مجتمعي دون أن يكون ذلك على حساب رؤيته الخاصة للعالم والقيم التي يحتكم إليها في سلوكه الفردي والجماعي.

أبدع الفكر السياسي اليوناني الديمقراطية (التي يبدو أنها، ككلمة، غير قابلة للترجمة إلى اللغات الأخرى) كحل لمعضلة الجمع بين مقتضى العيش معا وواقع التعدد. رهان الديمقراطية اليونانية المباشرة كان إنشاء الكيان الاجتماعي المتناغم المبني على الانخراط الحر والإرادي للفرد عبر النقاش الحجاجي العام. هذه الديمقراطية المباشرة مثلت في واقع الأمر استثناء في تاريخ الممارسة السياسية للإنسان لأن الغالب في تاريخ الإنسان كان الاحتكام إلى التضامن الآلي القائم على الحكم المطلق أو التضامن العضوي الحديث القائم على التمثيلية التي كانت في أساس الديمقراطية التمثيلية.

من بين العوامل التي ساهمت في تشكل ما أصبح شائعا تسميته بأزمة الديمقراطية التمثيلية هو انفصال التمثيل النيابي عن واقع التنوع والاختلاف والتعدد الذي يميز المجتمعات المعاصرة وهو ما دفع إلى التفكير في أشكال جديدة للممارسة السياسية تتجسد من خلال ظهور الديمقراطية التداولية التي كان من رهاناتها الجمع بين إجماع مبرر على تصور جماعي للخير المشترك والحفاظ على هذا التنوع والتعدد.

كان هابرماس من الأوائل الذين سعوا إلى استغلال هذا الممكن الديمقراطي الجديد من أجل بناء حل لمشكل أسس الممارسة السياسية المعاصرة من خلال الاحتكام إلى معيار تداولي يفرض إلى إجماع ملزم. لكن من الواضح أن الحل الذي صاغه والذي اختزل فيه الإجماع في معيارية أفضل حجة طرح من جديد قدره الممارسة الديمقراطية التداولية على الجمع بين مقتضى العيش المشترك ومسلمه التعدد غير القابل للتجاوز. القراءة النقدية للقيم الهابرماسي لطبيعة الإجماع ساهمت في ظهور تصورات جديدة للإجماع برز منها بشكل خاص تصور جوتمان وطمسون الذي يمكن اعتباره من بين أهم المحاولات للخروج من معيارية أفضل حجة لتحديد الإجماع. جاءت محاولة طمس من خلال إعادة بناء مفهوم الإجماع والاشتغال والانتقال من الانتقال من صراع الحجج إلى التعاون البيداني ضمن إطار من المعايير الأخلاقية للتوصل إلى قواسم مشتركة يمكن أن تشكل أساس إجماع ملزم قادر على إعادة الجمع بين مقتضى الخير المشترك وقواعد العيش معا من جهة والحفاظ على التعدد والتنوع من جهة ثانية لكن إدراج مفهوم التعاون الذي يعود في مصدره إلى النظرية الاجتماعية عند دوركايم يمثل في الواقع الأمر تغييرا جوهريا في الممارسة التداولية وينقلها من المجال الممارسة السياسية المنفصلة عن كل اعتبار أخلاقي إلى ممارسة تداولية تعيد الاشتغال النقاش التي سبق لهابرماس أم بين حدود ممكنها السياسي يعيد فهم طمس للإجماع طرح السؤال المتعلق بالإجماع ومنزله وطبيعته في الديمقراطية التداولية ومن الممكن النظر إليه كما فعل تومسون على أنه يسعى مشترك لإنتاج قواسم مشتركه يقعد احتكام فيه إلى الحجج العقلانية أو الحجاج العقلاني الصارم ولكن ذلك ينبغي أن يتم ضمن حدود ما يسمح به التعدد من قواسم مشتركة.

مراجع

أفاية، محمد نور الدين، الحداثة والتواصل في الفلسفة النقدية المعاصرة (نموذج هابرماس)، بيروت، أفريقيا الشرق، 1998.

Bouvier, A., *La dynamique des relations de confiance et d'autorité au sein de la démocratie dite « participative » et « délibérative »*, in : Revue européenne des sciences sociales, Tome XLV, 2007.

Blondiaux, L. & Manin, B. *Le tournant délibératif de la démocratie*, Paris, Presses de Sciences Po, 2021.

Charles Girard et Alice Le Goff, *La démocratie délibérative. Anthologie de textes fondamentaux*, Paris, Hermann, 2010

Ferrarese Estelle, *Le conflit politique selon Habermas*, Multitudes, n° 41, 2010.

Gutmann Amy and Thompson Dennis, *Moral conflict and political consensus*, Ethics, Vol. 101, No 1, 1990.

Gutmann Amy and Thompson Dennis, *Why Deliberative Democracy*, Princeton University Press, 2009.

Habermas, Y., *Théorie de l'agir communicationnel*, tomes I, trad. de J.-M. Ferry et J.-L. Schlegel, Paris, Fayard, 1987.

Habermas, Y., *Droit et démocratie*, trad. de R. Rochlitz et C. Bouchindhomme, Paris, Gallimard, 1997.

Habermas, Y., *Idéalisation et communication*, trad. de C. Bouchindhomme, Paris, Fayard, 2007.

Habermas, Y., *Vérité et justification*, trad. de R. Rochlitz, Paris, Gallimard, 2001.

Manin, B., *Volonté générale ou délibération. Esquisse d'une théorie de la délibération politique*, in : Le Débat, no 33, janvier 1985.

Manin, B., *L'idée de démocratie délibérative dans la science politique contemporaine. Introduction, généalogie et éléments critiques*, in : Politix, vol. 15, n°57, Premier trimestre 2002.

منطق بدون صدق

Logic Without Truth
Logique sans vérité

Carlos E. ALCHOURRON & Antonio A. MARTINO

Traduit de l'anglais par

Mohamed FAOUZY & Moncif DAOUDI
Université Ibn Tofail, Kenitra

ABSTRACT

Between the two horns of Jørgensen's dilemma, the authors opt for that according to which logic deals not only with truth and falsity but also with those concepts not possessing this semantic reference. Notwithstanding the "descriptive" prejudice, deontic logic has gained validity among modal logics. The technical foundation proposed consists in an abstract characterization of logical consequence. By identifying in the abstract notion of consequence the primitive from which to begin, it is possible to define the connectives - even those of obligation - by means of the rules of introduction or elimination in a context of derivation.

KEYWORDS logic, truth/falsity, deontic logic, modal logics, logical consequence, connectives

ملخص

بين طرفي معضلة يورغنسن، اختار المؤلفان ذلك الذي بموجبه يتعامل المنطق ليس فقط مع الحقيقة والكذب، ولكن أيضًا مع تلك المفاهيم التي لا تمتلك هذا المنحى الدلالي. على الرغم من التحيز «الوصفي»، فقد اكتسب منطق الواجب صلاحية بين أنظمة منطق الجهات. ويتكوّن الأساس التقني المقترح من وصف مجرد للنتائج المنطقية. ومن خلال تحديد المفهوم المجرد للنتيجة الأولية التي تبدأ منها، يمكن تحديد الروابط - حتى تلك المتعلقة بالالتزام - عن طريق قواعد المقدمة أو الإلغاء في سياق الاشتقاق.

كلمات مفتاح: منطق، صدق/كذب، منطق الواجب، الأنساق المنطقية الجبهة، نتيجة منطقية، روابط

RESUME

Entre les deux cornes du dilemme de Jørgensen, les auteurs optent pour celle selon laquelle la logique traite non seulement de la vérité et du mensonge mais aussi des concepts qui ne possèdent pas cette référence sémantique. Malgré le préjugé « descriptif », la logique déontique a gagné en validité parmi les logiques modales. Le fondement technique proposé consiste en une caractérisation abstraite de la conséquence logique. En identifiant dans la notion abstraite de conséquence la primitive à partir de laquelle commencer, il est possible de définir les connecteurs - même ceux d'obligation - au moyen des règles d'introduction ou d'élimination dans un contexte de dérivation.

MOTS-CLES logique, vérité/mensonge, logique déontique, logiques modales, conséquence logique, connecteurs

تهمة

تنتهي دعوى المقال المترجم إلى مجال المنطقيات الحكمية*، ويعالج مضمونه ما يسمى بإحراج يورغن يورغنسن. ويتلخص الحل الذي يقترحه ألسرون ومارتينو لهذا الإحراج في تخليص المنطق من ضرورة التعامل مع العلاقات والخصائص المنطقية تعاملًا دلاليًا مطلقًا؛ وذلك بافتراض الاستتباع كأولية، بدل الانطلاق من تصوري الصدق والكذب. فما هو مقتضي إحراج يورغنسن، وما هما مسلكاه؟ ثم كيف عالجه ألسرون ومارتينو؟

ككل المشتغلين بالمنطقيات الحكمية، تواجه المهتم بالمنطق القانوني إشكالات يمكن تلخيصها في إحراج يورغنسن. ظهر هذا الإحراج في سياق الحديث عن إمكانية إقامة منطق للأوامر، أو بتعبير أدق للعبارة الأمرية. ففي مقاله "الأوامر والمنطق"¹، ينطلق يورغنسن من فكرتين مختلفتين، ترجع الأولى لبوانكاريه، ومقتضاها أن العبارة الأمرية لا يمكن أن تكون لا مقدمات ولا نتائج للاستدلال المنطقي؛ ذلك لأنها غير قابلة لأن تكون صادقة أو كاذبة. أما الثانية فترجع لليونارد نيلسون ومن ساروا على دربه، حيث أكد أنه، وإن كان من غير الممكن استنباط عبارات أمرية من عبارات وصفية، إلا أنه من الممكن استنباط عبارات أمرية من عبارات من النوع نفسه.

ينتج عن هذا إذن أمران اثنان: إما الإقرار باستحالة تطبيق مقتضيات المنطق على العبارات الأمرية، لأنها لا تعد لا صادقة ولا كاذبة؛ وإما القبول باستدلالات تتكون من عبارات أمرية فقط². أمام هذا الوضع، وجد يورغنسن نفسه أمام الإحراج التالي:

إما الأخذ بالتحديد العام والمقبول للاستدلال المنطقي، والذي تكون بمقتضاه العبارات الخبرية وحدها ما يشكل مضمون هذا النوع من الاستدلال.

أو الأخذ بإمكانية استنباط نتيجة في صيغة الأمر من مقدمتين إحداها أو كلتاها لها الصيغة نفسها³.

يقتضي التصدي لهذا الإحراج الأخذ بأحد الحلين: فإما أن نقبل بطرف الإحراج الأول، وبالتالي أن ننكر إمكانية قيام منطق للمعايير؛ وإما أن نأخذ بطرف الإحراج الثاني، وأن نقبل بإمكانية تطبيق مقتضيات المنطق على الخطاب المعياري، مع توسيع مجال المنطق ليصير قادرا على استيعاب خطابات أخرى إضافة إلى الخطاب المعياري.

في هذا المقال، سلك ألسرون ومارتينو مسلك الحل الثاني. ويتمثل في تطبيق مقتضيات المنطق على الخطاب المعياري. لكن يسبق ذلك التطبيق تعديل في فهمنا المعهود للمنطق: أن مداره هو التقويم الصدقي؛ أي أنه ينطلق من تصوري الصدق والكذب. إن المنطق الذي سيطبقان مقتضياته على الخطاب المعياري، هو "منطق بدون صدق". ذلك لأنهما تبين أن أصل الإشكال نابع من التشبث بالفهم المعهود للمنطق؛ أي التشبث بالصدق والكذب كمنطلق. إنها إذن العلة وراء اعتمادهما على فهم مجرد للاستتباع. يصحح ألسرون ومارتينو أن «ما يمنح معنى للروابط [المنطقية] هو القواعد التي تحدّد استعمال هذه الروابط، وليس علاقتها بالقيم الصدقية». ولما كان المجال هو المنطق الحكمي، فإن الأمر لا يقتصر على الروابط، بل أيضا، وبالأساس، على العوامل الحكمية؛ فيضيفان، «يمكن استعمال عامل حكمي،

* deontic logics.

¹ Jörgensen, Jörgen. "Imperatives and Logic." *Erkenntnis* 7 (1937): 288–296.

² يقدم يورغنسن بعض الأمثلة عن استدلالات صحيحة تتكون من عبارات أمرية فقط، للمزيد انظر:

Ibid, P : 290.

³ *Ibid*.

كالواجب مثلا، بحيث يكون كل ما يتطلبه الأمر هو بيان كيفية إدخال وإقصاء هذا العامل في حساب المتواليات، دون أن نشغل أنفسنا بصدق أو كذب العبارات التي يتعلق بها الأمر آنذاك»، لذلك فالتقنيات التي استعملناها لهذا التطبيق هي تقنيات منطق المتواليات كما تقررّت قواعدها مع غُنْتَرْن.

وباختصار، سيسمح الإقتصار على هذا التصور الخاص للاستتباع من توسيع مجال المنطق، بحيث يصير قابلا للتطبيق ليس فقط على الخطاب المعياري، بل وعلى كل الخطابات التي ليست وصفية؛ فينتج عن ذلك التخلي عن البعد الدلالي للمنطق، وهو ما يبرر اختيار "منطق بدون صدق" كعنوان لمقالهما.

منطق بدون صدق

1. إخراج يورنسن

يمكن التأكيد على أن أسس المنطق ترجع إلى أرسطو؛ وذلك في جزء التحليلات الأولى من الأورغانون. حيث يُعتبر القياس صورةً، إذا ما انطلقنا فيها من مجموعة من القضايا، فإن ذلك يستتبع بالضرورة قضية أخرى. وقد عرف تاريخ المنطق كله، محاولات لتوضيح علاقة الاستتباع* هذه، الموجودة بين المقدمات والنتائج.

يمكننا، انطلاقا من علاقة الاستتباع الخاصة هذه، تحديد خاصيتين مهمتين: الاتساق وعدم الاتساق. وبمجرد أن يتم تحديد هذا الثلاثي⁺، سيكون من السهل تخصيص معنى الروابط المنطقية.

تحدد فكرة الاستتباع ضمن المنطق المعهود، في علاقتها بالعبارات الصادقة أو الكاذبة، بأنه إذا قلنا إن عبارة ما مشتقة من مجموعة من العبارات، فإن ذلك يعني أنه: بالنسبة لأي تأويل [تمثيل] ممكن، إذا كانت فيه كل العبارات التي احتلت موضع المقدمات عبارات صادقة، فإن العبارات التي تحتل موضع النتائج تكون صادقة أيضا. يتحدد معنى الروابط المنطقية عن طريق القيمة الصدقية المعطاة للمركبات القضيوية، التي تأخذ بعين الاعتبار القيم الصدقية لوحداث القضايا.

يتم التعبير عن مختلف المعايير، وخصوصا تلك التي تدخل ضمن مجال اهتمام رجال القانون والسياسة والأخلاق، بواسطة عبارات ليست لها قيم صدقية. بيد أنه، من الطبيعي تمامًا أن نرى هؤلاء يستنتجون معايير من معايير أخرى، ويعتبرون بعض المعايير غير متسقة مع بعضها البعض. كما يطبقون، علاوة على ذلك، عمليات على المعايير بالاعتماد على روابط منطقية؛ فيقال [مثلا] إن أحدها يشترط الآخر، أو إن الوصل بين معيارين واجبين يوجب الالتزام بانجازهما معا... وهكذا.

إذا كان اللزوم المنطقي[♦] يتموقع بين العبارات التي تكون صادقة أو كاذبة، وإذا كانت التوجيهات[•] لا تقبل التقويم الصدقي، سيؤدي ذلك إلى استخلاص عدم إمكانية قيام منطق المعايير⁺⁺. وبالتالي: إما أن تكون العلاقات المنطقية قائمة فقط بين

*. نُعَرَّب 'consequence' بـ 'الاستتباع'.

+ . يقصدان بالثلاثي، الاستتباع، الاتساق وعدم الاتساق. [المترجمان]

♦. تعريب لـ 'Logical Implication'.

•. تعريب لـ 'Directives'.

++ . يميز الشّرون بين منطق المعايير (أو المنطق الحكيم)، وبين المنطق المعياري (أو منطق القضايا المعيارية). الأول يهتم بالعلاقات بين المعايير باعتبارها كيانات لا تقبل التقويم بالصدق أو بالكذب؛ أما الثاني فيهتم بالعلاقات بين القضايا التي تصف المعايير، والتي يمكن تقويمها بالصدق أو بالكذب. ينظر المقطع (2.4) من هذا المقال. [المترجمان]

العبارات الصادقة أو الكاذبة (الأمر الذي يعني، بالتالي، عدم إمكانية قيام منطق المعايير)؛ أو أن تكون هذه العلاقات المنطقية مطبقة أيضا على المعايير، لكن لن يكون المنطق في هذه الحالة مهتما بالاستنتاجات* القائمة بين العبارات الصادقة أو الكاذبة وحدها.

بتعبير آخر، إذا افترضنا أن المعايير ليس لها قيم صدقية، فإنه: أ) إما أن تختص فكرة الاستنتاج وكذا الروابط القسوية بتصوري* الصدق والكذب، وبالتالي لا وجود لعلاقات منطقية بين المعايير، ولا يمكن تطبيق هذه الروابط على تلك المعايير؛ ب) وإما أن نعتبر قيام منطق المعايير ممكنا، لكن في هذه الحالة سيكون تصور الاستنتاج غير مختص بتصوري الصدق والكذب، ولا يكون معنى الروابط المنطقية متعلقا بصدق وكذب مركباتها. إن هذا هو ما يعرف بإحراج يورغنسن (يورغنسن 1937-38؛ روس 1941).⁽¹⁾

إلى حدود اللحظة التي نشر فيها إرنست مالي [كتاب] *Grundgesetze des Sollens* (مالي 1926)^(*)، كان المنطق غير مهتم بالمعايير، بل بالعلاقات بين القضايا الصادقة والكاذبة. يتمثل إحراج يورغنسن في [الآتي]: إما اعتبار تلك «السلسلة من العبارات بمثابة استدلال، وبالتالي تعديل الفهم التقليدي للمنطق ومعه فهم مختلف التصورات المنطقية (كالنفي القضوي، الشرط، التكافؤ، إلخ)؛ وإما الاحتفاظ بالتصور المعهود للمنطق الذي يرفض طبيعة الاستدلال القائم على تلك السلسلة من القضايا. (كالينوفسكي 1965).

يؤدي الافتراض الذي ينبني عليه الإحراج، كما ذكرناه للتو، إلى نفي القيم الصدقية عن المعايير. لقد قدم البديل السابق [كالينوفسكي] حلا جذريا، عندما أكد على أن المعايير لا حاجة لها إلى منطق مادامت لا تحمل الصدق ولا الكذب. وقد أدى هذا إلى نتائج مهمة.

أما النظريات الأقل جذرية، فتفضل التأكيد على أن المعايير، وبالرغم من عدم توفرها على قيم صدقية، إلا أنه يمكن تفسير العلاقات المنطقية بينها عن طريق القضايا المعيارية التي تصف المعايير، والتي تنتهي إلى الخطاب الإخباري (فون رايت 1963)؛ أو تفضل اعتبار المعايير غير متوفرة على قيم صدقية، ولكن يمكن أن تتوفر على قيمتين متعارضتين، تُسندان بالضرورة إلى كل معيار. وأكثر هذه المواقف شيوعاً تحدد هاتين القيمتين في "الصحة" و"الاعتلال"^(*). (كيلزن 1960).

يوجد موقف ثالث، وإن كان يؤكد على الطابع غير المنطقي للخطاب الحكمي، إلا أنه يُسند القدرة على تحديد السلوك الحكمي المناسب إلى "المُشرّع العقلاني".

*. نعرب 'Inference' 'إستنتاج'.

*. تعرب لـ 'Notion'.

¹. تسمية «إحراج يورغنسن» أطلقها روس في [مقالة] 1941.

*. [كتاب القوانين الأساسية للواجب: عناصر في منطق الإرادة]. [العبارات الموجودة بين معقوفتين '...'] من إضافة المترجمين؛ وذلك بقصد التوضيح.

*. تعرب لـ 'Validity' و 'Invalidity'.

تتمثل الإمكانية الرابعة في نفي الفكرة التي تقول إن المعايير لا تقبل التقويم بالصدق أو بالكذب؛ فتتجنب بذلك الإحراج. يلزم عن هذا أن كل المعايير صادقة أو كاذبة؛ وأنه علينا الاعتراف بوجود وقائع معيارية، ما دامت خاصية نظرية "الصدق كتطابق" تتحدد انطلاقاً من كون الصدق والكذب متعلقان بالوقائع المعيارية¹.

أما الإمكانية الخامسة، فتطور النظرية الدلالية الخاصة بالعوالم الممكنة، من أجل تفسير العالم الذي يمكن أن تكون المعايير فيه صادقة أو كاذبة، بالمعنى الدقيق الذي نتحدث فيه عن الصدق والكذب في علاقتهما بعالم ما.

2. الحل المقترح

إن البديل الأخير والتميز، يختار الطرف الثاني للإحراج. إنه يقبل أن المعايير، رغم عدم حملها لقيم صدقية، لها منطق. ويفسر ذلك بافتراض الاستتباع كأولية عوض الانطلاق من مفهومي* الصدق والكذب. يتم التعبير عن معنى الروابط الحكمية والمنطقية معا عن طريق إعمالها في سياق استنباطي.

إن هذا البديل، ينفي ضرورة التعامل مع العلاقات والخصائص المنطقية تعاملًا دلاليًا مطلقًا؛ الأمر الذي أعطى لورقتنا عنوان "منطق بدون صدق".

إذا تخيلنا عن التصور الدلالي للاستتباع، فلن تواجه المنطق الحكمي أي عوائق فلسفية. إننا مقتنعون تمامًا أن ما نقدمه حلٌّ معقول، دون أن يعني ذلك أننا ندعي تقديم أي اكتشاف نظري كبير؛ بل هو فقط حل لم يتم التفكير فيه في الماضي، بسبب حكم مسبق فلسفي قديم.

رغم أنه ليس اكتشافًا نظريًا كبيرًا، إلا أن هذا الحل يؤدي إلى نتائج مهمة: أ) إن توسيع مجال المنطق خارج مجال الأحكام الوصفية، سيمكّننا من الحديث لا فقط عن منطق المعايير بل أيضًا عن منطق خاص بمجالات أخرى غير تقليدية؛ ب) بالنظر إلى أن الحواسيب لا تتعامل إلا مع تعليمات تركيبية، سيتمكّن علماء الحاسوب من تعزيز وتوحيد مجال اشتغالهم. بينما نحن مقتنعون بشدة بصحة نظريتنا، يبدو من المهم بالنسبة إلينا، في الختام، أن نشير إلى أن النقاش الفلسفي حول المبادئ الأساسية للمنطق يجب ألا يعيق التقدم التكنولوجي والعلمي، بل يجب أن يحفزه.

3. تاريخ مقتضب للحكم المسبق الفلسفي

لقد كتب هاو وانگ كيف أدرك غودل أن الأحكام المسبقة حول التناهي منعت سكوليم من الانتباه إلى أن اكتشافاته تؤدي إلى مبرهنة التمام الدلالية (وانگ 1974). نعتقد أن حكمًا مسبقًا مماثلاً قد منع المناطق من الانتباه إلى أن التطورات التي حصلت داخل منطق المتواليات جعلت الافتراضات الدلالية غير ضرورية لتوضيح التصور المنطقي للاستتباع.

لقد وضع أرسطو في حسابانه الإشكالات الناتجة عن الأحكام غير الإخبارية، وأقرّ بشكل مُعلن أن المنطق الذي ينوي تناوله يتعلق فقط بالقضايا الصادقة والكاذبة. في حين ترك دراسة العبارات الأخرى للخطابة والشعر.⁽²⁾

¹. هيكتور نيري كاستانيدا (1975). يدافع [كاستانيدا] على كون المعايير تقبل الصدق والكذب، لكن الوقائع التي تجعل من هذه المعايير صادقة أو كاذبة هي شرعية أو عدم شرعية الأوامر التي تتضمنها [تلك المعايير].

*. نعرب 'Concept' بـ 'مفهوم'. [استعمل المُصَنَّفان الآن 'مفهوم' للحديث لنعت الصدق والكذب. في حين استعمالاً أعلاه نعت 'تصور'. ونحن نتبعهما في ذلك؛ إذ عدم توحيد الاصطلاح في هذه الجزئية غير مؤثّر.]

². «إن لكل عبارة معنى، لا باعتبارها آلية طبيعية تُدرّك بها الملكة الفيزيائية، بل، كما ذكرنا، بالتواطؤ. وليست كل عبارة قضية؛ بل القضايا هي فقط تلك العبارات التي تحمل إما الصدق أو الكذب. لهذا، فالدعاء عبارة، لأنها ليست لصادقة ولا كاذبة.» (أرسطو كتاب العبارة، 4-17a).

سادت هذه الفكرة طوال تاريخ المنطق إلى حدود أعمال تارسكي. وموقف تارسكي شبيه بموقف أرسطو. لقد حصر [تارسكي] مجال المنطق فقط في الأحكام الوصفية، وبنى صيغة دلالية للصدق باعتباره "مطابقة للواقع". ففي نظره، يُفهم تصور الاستتباع باعتباره دالة القيمة الصدمية للعبارة المعبر عنها في المقدمات وفي النتائج. (تارسكي 1944/56)⁽¹⁾.

تتجلى فكرة الصدق كنتطابق بشكل واضح في كون العبارات تحقق شرط تارسكي. يمكن التعبير عن هذا الشرط كالتالي: "تكون عبارة ما صادقة إذا وفقط إذا كان كل ما تقوله العبارة متحقق. إذ بناء على هذه الفكرة نقول إن المنطق ليس اعتباطيا، من حيث كونه متوقف على روابط دلالية للغة التي نستعملها، للإحالة على العالم؛ وهي الفكرة التي يمكن أن نجدها في كتاب رسالة منطقية-فلسفية². إنها المقاربة التي تُعرّف الروابط عن طريق القيم الصدمية للقضايا المرتبطة بها؛ ولهذا ليس من الصعب اكتشاف سبب ظهور جداول الصدق لأول مرة في الرسالة المنطقية-الفلسفية (فتغنشتاين 1961، 4.31).

بناء على كون المنطق يهتم بتصورات الاستتباع، الاتساق وعدم الاتساق، فإن توضيح هذه المفاهيم أمر مهم جدا. وقد كانت الطريقة التقليدية في توضيحها تلجأ إلى أخذ تصورات الصدق والكذب مأخذ أوليات، قصد الوصول إلى تصورات غير اعتباطية* وغير ملتبسة [محددة وأحادية المعنى]. وحتى كارناب، الذي يمنح للمنطق صيغة "مواضعاتية"، يسمح بأي اختيار اعتباطي لقواعد الاستنباط، شريطة ألا نقدم أي تأويل مسبق لها؛ على الرغم من أن أي تأويل يجد تبريره انطلاقا من الصدق والكذب للذات من خلالهما يتم تقييد الحرية التركيبية بمفاهيم دلالية.⁽³⁾

لقد كان تارسكي وكارناب على وعي بهذه الاعتباطية، ذات الطابع المواضعاتي والتاريخي، في جعل المنطق مجرد دراسة لعدد قليل من العوامل [المنطقية]. لقد ذهبوا إلى حد التأكيد على عدم وجود تفسير موثوق لها. لكنهما كانا متخوفين، بالدرجة الأولى، من كثرة هذه الروابط لأنها قد تُعرض الأولوية التي يعطها تارسكي للشرط الدلالي للخطر. فلم يتبق لهم إلا نقطة مرجعية واضحة وحيدة، هي الصدق والكذب؛ شأنهم في ذلك شأن كواين. لقد كانا متخوفين أيضا من أن كثرة العوامل [المنطقية] يمكن أن تقود المنطق إلى المسار الذي حذر منه فيتغنشتاين؛ أي أن يصير متعلقا فقط بالروابط وبتوضيح الحدود اللسانية.

لا يمكن لأحد القول بأن المنطق يجب أن يصل إلى هذا الحد، لأنه تجاوز حدود المنطق التقليدي من خلال تعامله مع ما هو تحليلي فقط.

إضافة إلى ذلك، إذا اقتصرنا على المنطق بالمعنى المعهود، فعلينا حصر أنفسنا فقط في فحص معنى بعض الكلمات - القليلة على كل حال - التي يجب أن تكون، فعليا، ذات أهمية فيما يتعلق بقيم الصدق والكذب الخاصة بالقضايا

¹. تارسكي على وعي تام أن اهتمامه منصب فقط على العبارات الوصفية.

². "يشترك الرسم مع ما يمثله في الصورة المنطقية"، "الرسم يمثل الواقع بتحديد إمكان وجود أو عدم وجود حالات الأشياء"، "الرسم قد يتفق وقد لا يتفق مع الواقع، فقد يكون صحيحا أو فاسدا، صادقا أو كاذبا" (فتغنشتاين 1961، العبارات: 2.2، 2.201 و 2.21).

*. لا تعني الاعتباطية هنا العشوائية، يجب أن تُفهم بمعنى غياب القيود القبلية، فهي نتيجة للحرية التركيبية التي يدافع عنها التوجه المواضعاتي. [المترجمان]
3. «إن خلاصة مناقشتنا كالتالي: يمكن للمنطق، أو لقواعد الاستنباط (التي هي في اصطلاحنا قواعد التحويل التركيبية)، أن تُختار بشكل اعتباطي - ولهذا فهي تُعد مواضعاتية- إذا أخذت مأخذ الأساس الذي ينبي عليه نسق اللغة، وكذا إذا كان تأويل النسق يتم وضعه بعديا. ومن جهة أخرى، ليس النسق المنطقي موضوع اختيار، بل هو إما صحيح أو خاطئ متى أُعطي للرموز المنطقية تأويل مسبق. لكن للمواضعات ههنا أيضا أهمية أساسية: بالنسبة للأساس الذي ينبي عليه المنطق، فإن تأويل الرموز المنطقية يتم اختياره بشكل حر بالمعنى الدقيق للكلمة، (مثلا عن طريق تحديد شروط الصدق)» (كارناب 1938، 12).

المتضمنة لها. إن هذا هو ما دافع عنه بريور بأسلوب مختصر ورفيع للغاية (بريور 1960). إنه ينفي تحديد معنى الروابط بناء على قابلية الاستنباط، ويحافظ على ضرورة استعمال جداول الصدق، أو بتعبير آخر، ضرورة إعطاء تفسير دلالي. لقد كان أرسطو وتارسكي على وعي تام بكونهما يتجاهلان جزء من الأحكام؛ ذاك المتعلق بالعبارات غير الجازمة. فقد اعتبرا أن الصعوبات التي يمكننا المنظور الدلالي من تجاوزها هو ما يبرّر هذا الإقصاء. إنه لدافع جيد لتفسير معقولة واستمرارية حكم مسبق مبني على منظور فلسفي، كان يفسر باستمرار سلامة استدلال ما عن طريق القيم الصدقية للأجزاء المكونة له. لقد تحصّل دافع سليم آخر، انطلاقاً من النتائج المنطقية الجيدة لهذه المقاربة، وكذا انطلاقاً من التخوف من تقويضها. هناك دافع ثالث غالباً ما يتم إغفاله، إذ بمجرد أن نفكر في المنطق، فإننا نفكر في سلسلة من العمليات التركيبية التي تنتظر تأويلاً معيناً، حيث يتمثل هذا التأويل في إسناد قيم صدقية.

لم تنتبه هذه المقاربة إلى جانب آخر من تاريخ المنطق، والذي انطلق من فكرة عامة حول التعقل باعتباره كلاً مفهوماً، يفسر معنى أجزائه، بما في ذلك الروابط، استناداً إلى الدور الذي تلعبه في التعقل. لقد توضحت هذه الفكرة عن طريق التمثيل الأكسيومي لتصور قابلية الاشتقاق. ولهذا السبب فإن تطوراته الرئيسية لم تظهر نسبياً إلا مؤخراً، لأنها مرتبطة بالبنية المجردة والصورية للأنساق الأكسيومية، وإن كان من الممكن العثور على آثار لها لدى أفلاطون.

إن الحكم المسبق بأن المشاكل المتعلقة بالخطاب غير الوصفي لا يمكن تجاوزها، استمر في مَنعنا حتى من ملاحظة أن تارسكي نفسه قد صاغ مفهوماً للاستتباع أكثر تجريداً من مفهوم اللزوم المنطقي المبني على الصدق والكذب؛ وأنه على أساس هذا المفهوم بنى كَنْتْزَن (1934) نسقاً لا يتطلب أي إحالة دلالية كيفما كانت.

لقد مَنع هذا الحكم المسبق المناطق من معالجة دقيقة لمنطق بعض الخطابات (كالخطاب المعياري) دون حاجة إلى التساؤل عن القيم الصدقية لمكونات العبارة؛ بدلاً من البحث عن تحديد واضح ودقيق لوظائف الروابط الخاصة بهذا المنطق.

إضافة إلى ذلك، دفع هذا الحكم المسبق بعض المناطق إلى القيام بمجهود جبار، لتكون العمليات المنطقية على المعايير ذات جدوى. في حين أُجبر آخرون على التساؤل مرة أخرى عن قيمة مجهوداتهم مادام مآلها هو الفشل.

سنقوم بوصف مقتضب، بناء على تصنيف مخصوص، للإحباطات التي تعرّض لها المنطق الحكمي، مبرهنين في مقطع مستقل على تهافت الحكم المسبق الأصلي.

4. معايير بدون منطق (أو التكلفة الأنطولوجية)

في مواجهته لإحراج يورغنسن، دافع الموقف الأكثر شيوعاً على سلامة الطرف الأول من الإحراج: تسليمنا بكون العلاقات والخصائص المنطقية مرتبطة بالصدق والكذب، وبكون المعايير ليست لا صادقة ولا كاذبة، فإنه لا علاقة للمعايير بالمنطق نهائياً.

يمكن ملاحظة النتائج المضد-حدسية المنبثقة عن هذا الموقف من خلال مواقف كثيرة ومختلفة، والتي حاولت، من خلال تبني مقاربات مختلفة، الحفاظ على بعض العمليات "المنطقية" المنتمية إلى المعايير أو الموجودة فيها. سنفحص ذلك باقتضاب، منطلقين من كون ما نقوم به مجرد تصنيف لمختلف المواقف والآراء، وبالتالي تكون الإحالات على مختلف المؤلفين فقط على سبيل الاستشهاد، ولا تدّعي أنها تحليل تاريخي.

4. 1. أوامر بدون منطق

إنها بدون شك أكثر المواقف بساطة وجذرية. في مواجهة إخراج يورغنسن، تم تبني الحل القاضي بكون المعايير لا صلة لها بالمنطق، وأن الخصائص والعلاقات المنطقية على حد سواء غير قابلة للتطبيق على المعايير. ولا يمكن، على وجه الخصوص، تطبيق مفهوم الاستتباع ما دام لا وجود لحكم جازم صادق أو كاذب يُبنى عليه.

يمكن اعتبار التجريبانية المنطقية ككل شاهدا جيدا على التعامل مع الخطاب المعياري كخطاب وجداني (عاطفي)، حيث يُعتبر آير (1958) (*) أكثر المدافعين عن هذا التصور.

يمكن أيضا استخلاص شاهد آخر معروف، رغم أنه غير واضح تماما، من موقف كلسن في النظرية العامة للمعايير. يقر كلسن (1979) أن التساؤل عن وجود علاقة بين الشرط والاستتباع معناه التساؤل عن مدى كون الأحكام الجازمة المرتبطة بها صادقة أو كاذبة؛ ويخلص كما هو معلوم إلى كون مبدأ عدم التناقض وعلاقة الاستتباع غير قابلين للتطبيق على المعايير. (1)

من الممكن التعرف على الكتاب المنتمين إلى هذا الموقف (مثل هار)، والذين، رغم موقفهم الثابت بخصوص الأوامر، قاموا بوضع تمييز داخل العبارات المعيارية. إذ مَيَّزُوا بين الجانب الوصفي (تعييني) والجانب الإنشائي (توجيهي) + للمعايير، مؤكدين على أن التعييني يسلك [منطقيا] نفس سلوك القضية الوصفية، والذي يسمح بالتالي بإمكانية إنجاز حساب منطقي؛ في حين لا يسمح الجانب التوجيهي بأي عملية منطقية لأنه عبارة عن صيغة أمرية (هار 1952).

ظل المدافعون عن هذا الموقف أنفسهم مترددين في القبول بجميع النتائج غير المرغوب فيها، التي يؤدي إليها هذا الموقف. فإذا كان تصور الاستتباع المنطقي غير قابل للتطبيق على المعايير، فلا يمكن لخاصيتي الاتساق وعدم الاتساق، باعتبارهما لا تُعرَّفان إلا من خلال الاستتباع، أن تُطبَّقا [على المعايير]. بالإضافة إلى ذلك، لا يمكن تطبيق الروابط القضائية، لأن هذه الأخيرة نفسها تعرّف بحدود الصدق والكذب: إذا تم إلغاء الروابط، فإنه من الصعب تأسيس أي خطاب حول المعايير، مادام من غير الممكن الربط بين ذراته لتكوين عبارات مُركبة.

إضافة إلى ذلك، إذا كانت المعايير لا تقبل عدم الاتساق، فكيف نفسر لجوء المحامين ورجال القانون، إلى اقتراح شرطٍ مثل " القانون اللاحق يلغي القانون السابق " لحل التعارض الموجود بين بعض القوانين؟

معنى ذلك، أننا لسنا قادرين على التعامل مع العديد من العمليات المطبقة على المعايير التي يتم إجراؤها في الحياة اليومية؛ مثل العمليات الأكثر أولية المتعلقة بتطبيق الروابط المنطقية. يبدو أنه، رغم كل هذه العقبات، تبقى المعايير موضوعا للقوانين المنطقية. ونعتقد أنه لهذا السبب تمت صياغة النظريات التي نحن بصدد مناقشتها.

*. معلوم أن كتاب ألفرد آير *اللغة، الصدق والمنطق* قد صدر سنة 1936؛ لذلك فالإشارة هنا من طرف المؤلفين إلى سنة صدور النسخة التي اعتمداها في بحثهما، لا إلى سنة صدور الكتاب الأصلي. خصوصا أنهما لم يشارا إلى ذلك في قائمة المصادر. [المترجمان]

1. يضيف كلسن (1979)، ربما بشكل أقل وضوحا، أن مبادئ منطقية أخرى، مثل تضمن العام للخاص، مبادئ قابلة للتطبيق على المعايير.

+ نعرَّب مصطلحي *ميرفين هار* على التوالي: *Phrastic* 'يتعييني'، و *Neustic* 'يتوجيهي'. وهو تعريب تقريبي؛ لأن هار استقدم اللفظين من المعجم اليوناني القديم. وهما، باختصار، ليسا إلا اصطلاحا خاصا به لتأدية معاني مقزرة سلفا. فالأول يؤدي به معنى الوصف أو التعيين، وهو الجزء من العبارة المشترك بين الصيغتين الإخبارية والإنشائية؛ أما الثاني فلتأدية معنى الإنشاء أو التوجيه، وهو خاص بالجزء الإنشائي من العبارة. لتفصيل ذلك، ينظر:

R. M. Hare, *The Language of Morals*, OUP, Oxford, 1952, pp. 18-19, 188-189.

[المترجمان]

*. ورد التعبير، في المقال، باللسان اللاتيني: "*Lex posterior derogat priori*". [المترجمان]

2.4 المعايير والقضايا المعيارية

أمام ثقل القبول التام بنتائج الطرف الأول من الإحراج، نجد موقفا أكثر توفيقية، والمتمثل في التمييز بين المعايير والقضايا المعيارية. يَمَكِّننا الانطلاق من المفهوم العام للعبارة الحكمية: [أولا] من تأويل توجيبي لها، والذي لا يقبل أي نوع من الحساب المنطقي؛ ثم تمييزه [ثانيا] عن تأويل آخر، يكون وصفيًا وقابلاً للتقوّم بمقولات⁺ الصدق والكذب، لأن الأمر يتعلق هذه المرة بإقرارات حول المعايير.

إذا قبلنا بافتراض التمييز بين اللغة والواقع، يظهر آنذاك أن استعمال جملة ما بطريقة معينة، يجعلها معبرة عن معيار؛ بينما إذا استعملت بطريقة أخرى، عُبِّرَت عن قضية معيارية. فمتى عبّر عن معيار، كان موضوعها هو تنظيم العالم؛ ومتى عبّر عن قضية معيارية، كان موضوعها، بدلا عن ذلك، هو المعيار الذي ينظم العالم. يمكن للعبارات الحكمية إذن، أن تُستعمل لتنظيم الواقع، وأن تُستعمل لصياغة أحكام جازمة حول [تلك] المعايير التي تنظم هذا الواقع (في هذه الحالة تكون [هذه العبارات] بمثابة عبارات اللغة الفوقية بالنسبة للمعايير).

يوجد تبعا لذلك، إذن، تأويلان للعبارات الحكمية: تأويل توجيبي، يتم فيه التعبير عن المعايير، ولا وجود فيه لقيم صدقية؛ وتأويل وصفي، يتم فيه التعبير عن القضايا المعيارية، والتي تحتل قيمة صدقية. إن اعتبار المنطق الحكمي بمثابة نظرية للتأويل الوصفي، وأن مفاهيم المنطق التقليدي قابلة للتطبيق عليه، اعتبار مبني، ولهذا السبب بالذات، على ذلك التمييز.

هناك نموذج مشهور ومُعقد لهذا الموقف، هو الذي قدمه فون رايت في [كتاب] "المعيار والفعل". حيث كَتَب: « لقد قمتُ في "المعيار والفعل" (1963) بتقسيم ثلاثي، اعتبرته فعّالا، بين المعيار، الصياغات المعيارية والقضايا المعيارية. للصياغات المعيارية طابع "ملتبس": يمكن لنفس التعبير أن يُستعمل بطريقة توجيحية لإقرار معيار أو قاعدة سلوكية، وأن يُستعمل بطريقة وصفية للحكم على كَوْن ذلك المعيار أو تلك القاعدة موجودة. كان رأيي إذن أن منطق الأحكام هو منطق للصياغات المعيارية المؤولة وصفيًا. » (فون رايت 1983)

يرتبط هذا الموقف بشكل وثيق بمفهوم النزعة التعبيرية: تُعبر المعايير عن مواقف الشخص المتكلم بها، ولا تصف أي واقعة. إن أقصى ما يمكن أن يقوم به هو وصف قضايا حول هذه [المعايير] أو الجزم بها.

تتمثل الفكرة العامة لهذا الموقف، في القدرة على تفسير العلاقات الموجودة بين المعايير، انطلاقا من كون العلاقات المنطقية لا توجد إلا بين القضايا المعيارية. لهذا، فإن المطلوب هو صياغة حساب موازي يتضمن كل إسنادات الصدق والكذب، والذي يعكس، مع ذلك، العلاقات الموجودة فعليا بين المعايير. لهذا الاعتبار، وانطلاقا من رفض وجود علاقات منطقية بين المعايير، فإننا لا نعرف بعدُ المقصود من كون حساب القضايا "يعكس كل الخصائص والعلاقات الموجودة بين المعايير". لكن، ينتابنا شعور قوي أنها مهمة في غاية الصعوبة.

3.4 - قضايا معيارية ومعايير صادقة

يوجد شكل آخر لتلك الصيغة، والتي، بالنظر إلى نتائجها، لن يتم معالجتها في هذا المقطع؛ إذ قمنا بذلك في المقطع السابق. لكن رغم ذلك سستتم مناقشتها هنا لمزيد من التوضيح. يتعلق الأمر بموقف أولئك الذين يدافعون على ضرورة وجود فرق

⁺ نَعَتُ المنصفان هذه المرة، وهو النعت الثالث، الصدق والكذب بالمقولات، بعد أن نعتاه مرة بالتصور ومرة بالمفهوم. وكما سبق وذكرنا، فالأمر لا يؤثر في هذا المقام. بالرغم من تأثيره في مقام آخر، يكون للإختلاف بين التصور والمفهوم والمقولة اعتبار خاص، لا فقط نعتا اعتياديا. [الترجمان]

بين المعايير والقضايا المعيارية، لكن يؤكدون في الوقت ذاته على أن المعايير تحتمل الصدق والكذب، نظرا لكونها تصف وقائع معيارية محددة، كأن أكون مُلزمًا بفعل شيء ما مثلا.

إنه موقف المدافعين عن النزعة المعرفية في الأخلاق؛ مثل جورج مور ودايفد روس. هناك تقليد طويل في الأخلاقيات يعتبر أن المعايير تُعبر عن قضايا صادقة أو كاذبة. يلاحظ ذلك عند النزعة المعرفية كلها، طبيعانية كانت أم حدسية، منذ جون لوك إلى كانط وسينسر. يتعلق الأمر في هذه الحالة بالأخلاقيات الوصفية، التي تكون فيها العبارات المعبرة عن المعايير بمثابة عبارات وصفية، وتكون الوقائع، التي تجعلها صادقة أو كاذبة، موجودة فعليا.

عن أي وقائع نتحدث؟ واقعة كَوْن زَيْد مُلْزَم بفعل شيء ما. الأمر شبيه بما كان يعتقد جورج مور عندما كان يعتبر أن "خير"¹ يُعبر عن خاصية الأشياء. إن هذه الواقعة موجودة في العالم، في استقلال عن ما إذا كان شخص ما يفكر فيها أم لا. إنها موجودة هنا، وتحدد صدق وكذب الحكم القاضي بأن زَيْد مُلْزَم بالقيام بذلك.

لا يتعلق الأمر هنا بقضية معيارية، بل بعبارة معيارية لا تعبر عن قضية حول المعايير: إنها عبارة تعبر عن معيار قابل للصدق والكذب، حيث يتعلق صدقه وكذبه بما يقع في العالم. معنى ذلك أن الواقعة المعيارية المتعلقة بها توجد في العالم. يعكس هذا وجهة نظر كالينوفسكي.

علينا، في هذا المستوى، أن نتساءل: أين توجد الوقائع المعيارية التي تجعل من المعايير قضايا صادقة إزاء العالم؟ هناك إمكانات متعددة للجواب على هذا السؤال في أدبيات المنطق الحكمي. يُمكن هذا الموقف من تجنب الإحراج [المذكور]، لكنه يؤدي إلى إشكال متعلق بمعالجة الوقائع المعيارية.

4.4. العوالم الممكنة

يبدو أن الإقرار بوجود تعالق بين ما تقوله عبارة معيارية، في صيغة توجيهية، وبين واقع معين يجعل هذه العبارة صادقة أو كاذبة، إقرارًا غير مضمون. نظرا لكون انطباعنا التلقائي يخبرنا بعدم وجود أي شيء في الواقع يتعلق بصدق أو كذب المعايير. تكون نتيجة هذا، بالنسبة للذين يحملون هذا التصور على محمل الجد، أن الواقع لا ينحصر فقط في العالم الفعلي الحالي، بل توجد كذلك عوالم ممكنة أخرى.

يؤكد دايفد لويس (1987) مثلا، على أن العوالم الممكنة واقعية مثل عالمنا الحالي، وأنها جميعها [العوالم الممكنة وعالمنا الحالي] تشكل الأنطولوجيا الخاصة بنا. إذا سلّمنا بكون الواقع أوسع من ذلك، وأنه مؤلف لا فقط من ما هو واقع فعلا، بل كذلك من ما يمكن أن يقع، فيمكن للصدق والكذب أن يتحققا متى استعطينا تحديد العالم الذي يعتبر أفضل العوالم الممكنة. إذا قلنا إن وجوب فعل شيء ما في العالم الحالي وجوبًا صادق، فإن ذلك معناه أن ذاك الواجب سيتحقق في أفضل عالم بديل للعالم الذي نوجد فيه – من بين كل العوالم الممكنة.

إذا أردنا التعبير عن المسألة باللغة الفوقية، فسيكون السؤال كالآتي: ماذا نعي عندما نقول إن 'وا' ب'² صادقة، وما هي الواقعة التي تجعلها صادقة؟ إذا سلّمنا بوجود عوالم مختلفة في الواقع، وأن 'ب' معطاة في أحدها دون الآخر، فَمِمَّا آنذاك

¹. في النص الأصلي "Good". نشير إلى أن المترجم الفرنسي للمقال قد ترجمها بـ "Bon"، وهذا لا يستقيم. إذ الأصح ترجمتها بـ "Bien"، باعتباره مفهوما أخلاقيا؛ وفي ذلك اتفاق بين جميع نصوص الأخلاقيات باللغة الفرنسية. أما لفظ "Bon" فيُستعمل في اللسان الفرنسي بمعانٍ لا ترتبط بمجال الأخلاق. [المترجمان]. ينظر الترجمة الفرنسية، ص 14.

². ترميز للعبارة التي تُقرأ بوجوب 'ب'، أو أن 'ب' واجبة. [المترجمان]

لماذا لا يُعرّف الصدق بشكل مطلق، بل يُعرّف مقيدا بعالم معين. لو افترضنا عالما ما 'ع'، فأُنْ نقول إن 'وا ب' صادقة في العالم 'ع'، معناه حصول واقعة ما إذا وفقط إذا تحقق ما يتطلبه المعيار (أي تحقق 'ب') في جميع العوالم المثالية لـ 'ع'.

في هذه الحالة، قولنا: إن عبارة معيارية - تُعبر عن معيار - صادقة، يدل بشكل واضح على ما ينبغي أن يوجد في الواقع حتى تصبح العبارة صادقة. ولكي تكون عبارة تتعلق بالواجب صادقة فيما نسميه عالما الحالي، يتعين على مضمون الواجب أن يتحقق في العوالم الممكنة التي تشكل العوالم المثالية بالنسبة للعالم الحالي.

يسمح كل هذا لمفاهيم من قبيل الاتساق، الاشتقاق واللزوم المنطقي، المبنية على الصدق، أن تصبح قابلة للاستعمال. لكن ذلك يكون مقابل إخضاعها للقبول بتلك الأنطولوجيا المعقدة. فإذا أردنا أن نحتفظ بالتعلق بين الصدق والاستتباع، علينا إذن أن نستعد لأداء المقابل: إنه هذه الأنطولوجيا.

أما إذا لم نكن على استعداد لأداء ذلك المقابل، ربما لأننا لا نعرف بعد ما هي الأدوات اللازمة لتحديد هذه العوالم وكذا الوقائع المتعلقة بها، فعلينا العودة إلى الطرف الأول من الإحراج، والاستمرار في اعتبار المعايير غير قابلة للصدق والكذب، بل اعتبارها تستجيب لمعيارين اثنيْنين؛ سنناقشهما هاهنا (ألشورون 1988)¹.

4. 5. الصحة والاعتلال

رغم التسليم بعدم قابلية المعايير للصدق والكذب، حسب هذا المنظور، فقد تم التأكيد على أن المعايير تشكل موضوعا للقوانين المنطقية، كما تم التحذير من أن القيم التي يتم من خلالها استعمال المعايير وإن كانت ثنائية القيمة، إلا أنها لا تتمثل في الصدق والكذب. يرتبط أمر تحديد هتين القيمتين بكل كاتب؛ لكن بالنسبة لأغلبهم فإن، القيمتان تتحددان في "الصحة" و"الاعتلال"².

أول شيء تجدر الإشارة إليه هو أن "الصحة" لفظ جدّ ملتبس. مع ذلك يستعمله كثير من الكتّاب بالمعنى الآتي: يكون معيار الواجب صحيحا عندما نكون ملزمين بواجب القيام بما يمليه المعيار (القوة الموجبة)، ولا يكون صحيحا عندما لا تتحقق الحالة التي يتعين علينا فيها القيام بما يمليه المعيار.

إن هذا الشرط، الواضح والبيّن، هو ما يسمى بشرط تارسكي: "الثلج أبيض" إذا وفقط إذا كان الثلج أبيض. يعبر هذا الشرط عن المطابقة بين الواقعة والحمل، الذي يُسند لموضوع ما، في قضية ما. تكون "الثلج أبيض"، من حيث كونها عبارة، صادقة إذا وفقط إذا كان الشيء المعبر عنه بواسطة موضوع القضية، والذي يُعتبر واقعا موضوعيا، يحمل الخاصية المشار إليها بمحمول تلك القضية. إن "القوة الموجبة" للصحة تتطلب أمرا مماثلا لهذا، وذلك في الحالة التي نقول فيها إن المعيار صحيح إذا وفقط إذا كان ما يشكل الواجب في المعيار مطلوبًا.

في هذه الحالة، إذا كان مفهوم الصحة يستوفي شرط تارسكي، فإننا وإن كنا نستخدم كلمة صحة، إلا أننا في الواقع نوظف مفهوم الصدق. يعبر التعبير الفوق- لغوي "م" عن مفهوم الصدق، إذا حُيل "م" على عبارة ما حملا صادقا عند تحقق ما تصفه تلك العبارة (أنظر كارناب 1948). مع ذلك، لم نتخلص من مفهوم الصدق، وكأنه خرج من الباب وتسلل لنا من النافذة.

¹. ليس هذا الغنى الأنطولوجي في حد ذاته سببا في إبعاد هذه المقاربة. يبين ألشورون (1988) أن القيمة الصدمية لإقرار، بالنسبة لدلائيات العوالم الممكنة، يتطابق مع الأطروحة القائلة بأن المعايير لس لها قيمة صدمية.

². الأمر نفسه بالنسبة للكرن، مثلا، في بعض أعماله.

تكون المعايير إما صحيحة أو معتلة؛ لكن الشروط التي يجب أن تستوفها الصحة، لتحقيق شرط تارسكي، هي ما يشكل مفهوم الصدق. هكذا، سنعود إلى البديل الذي يمنع تشكّل الإحراج، لكوننا، في الواقع، نعتبر أن المعايير تكون إما صادقة أو كاذبة.

إذا استخدمنا تصورا آخر للكلمة "صحة"، فقد يكون هناك حل مختلف للمشكلة. لكننا لن نتطرق لهذه المسألة في الوقت الحالي.

على الرغم من أن كل هذه المحاولات تؤدي إما إلى حلول صعبة للغاية، أو ظاهرية فقط، إلا أن هناك دائما احتمال وجود اتجاه فكري جديد. رغم التيه الذي يظهر من عجزنا على حل الإحراج، إلا أن لدينا حلا آخر يمكن تقديمه.

4.6. عقلانية المشرّع

يبدو من غير المعقول ولا الصائب قبول فكرة أن المعايير لا تسمح بتعريف الاتساق، بعلّة أنها لا تقبل الصدق والكذب. لا يكمن الحل في قبول الشرط اللامنطقي للمعايير، بل يكمن أيضا في إعادة بناء عقلانيتها من خلال عقلانية المشرّع. يتعلق الأمر بتفسير القوانين التي يمكن أن تكون صادقة متى توافقت "عقلانية المشرّع" معها.

لنقل باختصار، إن قوانين المنطق ليست وصفا، بل انعكاسا لنموذج مثالي نسميه عقلانية المشرّع (أنظر فون رايت (1983)). يكون معياران غير متسقان، حسب هذه المقاربة، إذا لم يكونا مقبولين معا من طرف مشرّع عقلائي. وبهذا تتجاوز تصورات المنطق مجال التطبيق التقليدي. بهذا المعنى، فإن هذا الموقف يتبنى الطرف الثاني من الإحراج.

رغم كونه حلا ذكيا وملائما، إلا أنه يطرح مشكلين كبيرين: يتعلق الأول بأنه إذا كان من غير الممكن إسناد تصور الاتساق للمعايير متحققا نظرا لعدم وجود ترابط حدسي (صدق-كذب)، فإن استبداله بفكرة المشرّع العقلاني ترابطات حدسية أقل إقناعا. أما الثاني، وهو أكثر تقنية ونسقية: يتعين على هذا الموقف، في أفضل الحالات، أن يفسّر فقط العلاقات الموجودة بين العبارات الحكمية الذرية، أي العبارات التي تجزم بأن شيء ما واجب أو ممنوع، الخ...؛ على أن يكون من المستحيل الحصول على عبارات مركبة، لأن معنى "و"، "أو"، وقبلهما "ليس"، لا يفسرها هذا الموقف، وبالتالي لن يكون لاستعمالها أي فائدة.

من المؤكد أن الروابط المنطقية المذكورة أعلاه، تُستعمل للربط بين المعايير، وأن لها معنى: إذ يتعين إعادة صياغة هذا المعنى، لكن لا يمكن القيام بذلك بالاستعانة بشروط الدلالة التي لا تمتلكها المعايير [أصلا].

عندما نؤمن النظر، نجد أن ما يدعو للاستغراب هو أن سلوك هذه الروابط بين المعايير لا يختلف عن سلوكها داخل المعايير؛ مثلما لا يختلف ذلك، بصفة عامة، في جميع السياقات القضائية. لذلك، فإن تحديد معنى الروابط لا يتطلب أن يتم تقرير صدق أو كذب المكونات المبنية، بل يُحتاج [في تحديد معناها] إلى تفسير سلوكها الذي يجعل منها قابلة أن تعمل في علاقة مع الاستنباع.

5. المفهوم المجرد، التركيبي والدلالي للاستنباع

لقد سبق أن أشرنا إلى أننا حسمنا في مسألة الصدق، وقبلنا بالطرف الثاني من الإحراج. سنبين أن للمعايير منطقا، وأن ذلك، وبغرض تحديد المنطق بشكل عام، لا يتطلب بالضرورة تصور الصدق والكذب؛ بل كل ما يتطلبه الأمر هو الانطلاق من مفهوم مجرد للاستنباع، باعتبارها أولية.

لنا قناعة جازمة أن للكتاب الآخرين مساهمات كثيرة ومهمة في هذا الموقف، رغم أنهم لم يقدموه بهذه الصيغة؛ فقد يكون ذلك راجع إلى حكم مسبق قديم.¹

1.5. المفهوم المجرد للاستتباع

يتحدد دور الروابط، كما هو الأمر بالنسبة للعوامل المنطقية، من خلال استعمالها إزاء مفهوم مجرد للاستتباع. يتم تخصيص هذا المفهوم عن طريق فئة من المسلمات، تأخذ بعين الاعتبار التصور الحدسي للاستتباع.

إذا كانت القواعد مرتبطة بمعنى العامل، وكان بالإمكان أن تُعطى بشكل دقيق وغير ملتبس، فسيكون من غير الضروري أن يربط العامل بين القضايا الوصفية. إذ بتغيير قواعد استعمالها نغير معنى العامل حتى في المنطق المطبق على القضايا الوصفية. يبين هذا الأمر أن ما يمنح "معنى" للروابط هي القواعد التي تحدد استعمال هذه الروابط، وليس علاقتها بالقيم الصدمية لتلك القضايا.

إن التقليد المنطقي المرتبط بشروط الصدق والكذب تقليد متجذر، وله تاريخ غزير الإنتاج بحيث يصعب للغاية وضعه جانباً. ومع ذلك، فإن المنطق لا ينحصر عند هذا الحد.

يؤدي القبول بالطرف الثاني لإخراج يورغنسن، إلى هذه النتيجة. فعن طريق تغيير خاصية الاستتباع، يتغير تبعاً لذلك الاتساق، ومعهما تعريف العوامل.

إن عملية تغيير أولية، من بين أوليات، عملية حاسمة. إن الانطلاق من مفاهيم الصدق والكذب، يخلق حدوداً غير قابلة للتجاوز؛ في حين يعتبر الانطلاق من مفهوم الاستتباع المنطقي أكثر فائدة، رغم كون خصائص هذه العلاقات تُحدّد انطلاقا من فئة من المسلمات. سبق وأن استعمل تارسكي هذه الخصائص، في مفهومه المجرد للاستتباع قبل أن يبني الشرط الدلالي لها.²

في المنظور التقليدي، كان يُبحث عن مبررٍ للتصور التركيبي للاستتباع في التصور الدلالي له. لكن، توجد صيغة أكثر عمومية، والتي تُعتبر غير دلالية وغير تركيبية، إذ انطلاقا منها يتم إعادة بناء المنطق وتأسيسه.

يُعبّر عن تصور الاستتباع بتلك العملية التي تطبق على مجموعة من عبارات لغة ما (كائنة ما كانت هذه اللغة)، لتكون النتيجة فئة [أخرى] من عبارات اللغة نفسها. وبعبارة أخرى، إنها دالة، ننتقل فيها من مجموعة من العبارات إلى مجموعة [أخرى] من العبارات. من الواضح أنها تجريدٌ لعمليات موجودة في الممارسة العملية [المنطقية]، إلا أن ما يهم في هذا هو مستوى ذاك التجريد وتلك الصورة المتوصل إليها.

ماهي خصائص هذه العمليات؟ أولاً، إن كل مجموعة متضمنة في مجموعة استتباعها، أي إن كل عبارة [منها] هي نتيجة للمجموعة التي تنتمي إليها [هذه العبارة]. ثانياً، تعتبر نتائج النتائج، هي أيضاً نتائج. ثالثاً (لغرض تبسيطها)، عندما تتزايد المقدمات، على النتائج، التي تم تحصيلها انطلاقا مجموعة صغيرة، أن تتبعها.

¹ صرح فون رايت غير ما مرة أن المنطق يتجاوز الصدق والكذب؛ وأكد ميرو كوسيداً أن موضوع المنطق لا يتعلق بشكل مباشر بالصدق والكذب، بل بقابلية انتقال أي قيمة بواسطة مفهوم الكونسيكوانس. رغم أن تارسكي، ياكوفسكي، كينتزن، فنتغنشتين وبيلناب لم يعبروا عن ذلك بالصيغة التي نعبر بها نحن، لكنهم وقروا كل الشروط والمعايير الداعمة لأطروحة هذا المقال.

² جرت العادة أن يتم اعتبار المفهوم الدلالي للكونسيكوانس الذي صاغه تارسكي، موجود سلفاً عند غودل، وقبلهما عند سكولم. لهذا السبب، يُعتبر الكثيرون أن المنطق الدلالي المعاصر يمكن إرجاعه إلى سكولم.

صياغتها الصورية كالتالي:

1. ب تض نتا(ب) مسلّمة التضمّن *
 2. نتا(ب) = نتا (نتا(ب)) مسلّمة التكرار **
 3. إذا كانت ب تض ن فإن نتا(ب) تض نتا(ن) مسلّمة الرتبة¹⁺
- يمكن التعبير بطريقة أخرى على الفكرة نفسها، من خلال علاقة الاستنتاج '4'، التي تختزل التقليد التي تطور إلى جانبها كله، مع المحافظة على الخصائص التي توصلنا إليها أعلاه.
- على سبيل المثال:

4 : 2 ← ع علاقة بين مجموعات العبارات والعبارات [المتضمنة فيها]

1. إذا كانت س3 ب فإن ب4 س* الانعكاسية
 2. إذا كانت ب4 د و كانت ب {د}4 س فإن ب4 س التّغدية
 3. إذا كانت ب4 د فإن ب {س}4 د. الرتبة²
- يحظى هذا التصور المجرد للاستتباع، بطابع العمومية، مقارنة بالتصورين التركيبي والدلالي.

5.2- التصور التركيبي للاستتباع

إن تعريف هذا التصور للاستتباع، هو التعريف التركيبي الذي يمكن التعبير عنه كالتالي: تكون عبارة ما استتباعا تركيبيا لمجموعة ما، عندما توجد متتالية من العبارات تكون فيها كل عبارة عنصرا من تلك المجموعة؛ أو تكون مستنبطة من هذه الأخيرة بناء على قاعدة استنتاج معينة، حيث تكون آخر عبارة من المتتالية هي المعنية بالبرهنة. ومن الضروري أن نضيف أن التصور التركيبي للاستتباع، يعتبر تصورا للاستتباع؛ لأنه يستوفي أولية التصور المجرد للاستتباع.

إن قواعد الاستنتاج هذه، ليست معطاة بشكل مسبق؛ إذ بحسب التخصيص الذي سيُعطى لتصور الاستتباع، سيتم ربط تلك القواعد بمنطق معين. على سبيل المثال، يمكن القول بوجود نمطين من الشرط⁺: شرط كلاسيكي وشرط حدسي. تتوقف طبيعة خصائصهما (مثلا، قانون بيرس) على تعريفهما التركيبي: إنهما، في الحقيقة، مختلفان من الناحية التركيبية.

*. نُقرأ: المجموعة 'ب' مُضمنة في مجموعة نتائجها. حيث "تض" رمز التضمّن، و 'نتا' رمز الاستتباع [المترجمان].

**نُقرأ: مجموع نتائج نتائج 'ب' مساوية لمجموع نتائج 'ب'. إذا كانت نتا(ب) هي مجموع نتائج 'ب'، فمجموع نتائج نتا(ب) هي أيضا نتائج، ونتائج نتائج نتا(ب) أيضا نتائج وهكذا [المترجمان].

⁺ نُقرأ: إذا كانت 'ب' مُضمنة في 'ن'، فكل تغير في الأولى يستتبع التغير نفسه في الثانية [المترجمان].

¹ يُعبّر تارسكي عن هذه المسلمات كالتالي: 1. ب تض نتا(ب)؛ 2. نتا(ب) = نتا (نتا(ب))؛ 3. نتا(ب) = نتا [نتا(ن)]: ن تض ب⁸ ن متناهية]. ('حتا' رمز الاتحاد. الاتحاد يكون بين المجموعات، لا بين العناصر. [المترجمان])

^{*} '3' يرمز إلى الانتماء. الانتماء يكون بين عنصر ومجموعة. [المترجمان]

² إنها عبارة عن إعادة بناء للتصور المجرد لـ 'استتباع' نفسه. الفرق الوحيد هو أن الاستتباع عند تارسكي عبارة عن عملية؛ في حين هو في سياقنا هذا عبارة عن علاقة، تبعا لتصور كنتزن (1934).

⁺ تعريب لـ 'Conditional'.

يمكن كذلك التعبير عن المفهوم التركيبي للاستنتاج، وذلك بأن نعتبره عملية محددة داخل لغة ما، تنبني على قواعد نتيجية ومسلمات. إنها صياغة تركيبية كاملة للمنطق.

بالنسبة للمفهوم المجرد نفسه، يعتبر العامل 'نتا'، عند تطبيقه على ب، عاملاً يُحدد مجموعة ما. تحديد مجموعة ما معناه، معرفة متى ينتهي عنصر ما إليها ومتى لا يكون كذلك. إن ما يقوم به التعريف التركيبي هو تحديد متى تنتهي عبارة ما إلى مجموعة من الاستنتاجات. إنه التخصيص التركيبي للمفهوم المجرد.

5.3. المفهوم الدلالي للاستنتاج

بعد سنوات من تحديده التصور المجرد للاستنتاج، قام تارسكي بصياغة تعريفه الدلالي (تارسكي 1944). معنى ذلك صياغة تعريف للزوم المنطقي، وذلك كالتالي: تنتج عبارة س عن مجموعة ب باعتبارها لازمة منطقياً عنها، عندما لا يوجد تأويل (أي لا توجد طريقة يتم فيها إسناد قيم لهذه العبارات) تكون فيه كل عبارات ب صادقة، وتكون س كاذبة.

لا ينتهي هذا التصور الدلالي للاستنتاج إلى النزعة المتناهية، عكس المفهوم التركيبي الذي ناقشناه سابقاً. وبناء عليه، من المهم أن نبين تجاوز التصورين معاً، بالنسبة لأي نسق منطقي. إن هذا هو ما يسمى بإشكالية التمام الدلالي للحساب التركيبي.

وجب التأكيد على أن التصوران، التركيبي والدلالي معاً، بمثابة مثالين شاهدين على التصور المجرد للاستنتاج، باعتبارهما يستجيبان لمسلمات تارسكي المعروضة سابقاً.

5.4. معنى الروابط والعوامل الناتج عن قواعد الاستعمال في سياق الاستنتاج

في هذا المستوى، يمكن النظر إلى الاستنتاج باعتباره تصوراً أولياً ومركزياً في المنطق، والذي يمنح معنى لكل العوامل والخصائص الأخرى. فيكون تعريف عامل منطقي إذن، بمثابة بيان للوظائف التي تلعبها الرموز المنطقية في (أو في علاقتها ب) التصور المجرد للاستنتاج.

بهذه الطريقة يحدد غننزن العوامل المنطقية: بتحديد قواعد الإدخال في سياق الاستنباط (بالنسبة لسابق المتوالية ولاحق المتوالية⁺). يُميز منطق غننزن بين نوعين من القواعد: قواعد بنبوبة، التي تحدد التصور الخاص للاستنتاج، والقواعد العاملة الخاصة بالروابط، والمعنية بتحديد العمليات المنطقية.

لا مجال هنا لمناقشة الفرق بين تصور فتغنشتاين في الرسالة وتصوره في كتاب الأبحاث. لكن يمكن القول إن التصورات التي يعبر عنها في الكتاب الثاني تبين بوضوح التصور الذي يعتبر أن العمليات داخل لغة ما مقيدة بالوظائف المنجزة داخلها، وأن هناك وظائف أخرى تخبر أو تعلم عن الواقع¹.

⁺ نعرّب 'Prosequent' بـ'سابق المتوالية' و'Postsequent' بـ'لاحق المتوالية'.

¹ "لكن كم يوجد من نوع من العبارات؟ مثلاً، الجزم، السؤال والأمر؟ يوجد عدد لا متناهي من استعمالات ما يسمى بـ'رمز'، 'كلمة'، 'عبارة'... يُعتبر كلام لغة ما جزءاً من فاعلية أو نمط حياة...". وفي القضية 22 إلى نهايتها: "عندما أسمع أحدهم يقول 'ثُمطر'، دون أن أعرف هل سمعت بداية الكلام أم نهايته، فإن هذه العبارة لا تخبرني بأي شيء." (فتغنشتاين، 1955، فقرة 23)

لا تستبعد القضايا جزءاً مهماً من اللغة، ذاك المتعلق بالدلالة، فحسب. بل علاوة على ذلك، يمكن أيضاً بناء نسق منطقي انطلاقاً من تصور الاستتباع كأولية، ومن ثم تحديد العوامل بالطريقة نفسها التي يمكن بها إعطاء معنى للعبارة؛ أي ببساطة عن طريق بيان قواعد استعمالها.

من المهم تحديد السياق الذي يتم فيه تنفيذ هذه العمليات؛ إذ يأتي مفهوم السياق قبل معنى الروابط والعوامل. وفقط في سياق الاستتباع (التصور المجرد لتارسكي) يكون للسؤال عن قواعد استعمال الروابط معنى.

ثم ما معنى أن نعطي قواعد لاستعمال الرموز المنطقية في سياق قابلية الاشتقاق، حيث توجد مقدمات من جهة، ونتائج من جهة أخرى؟ يجب گفتن أن ذلك معناه إعطاء قواعد لكيفية إدخال العبارات عند وجود تلك الرموز.

يتم ذلك في منطق المتواليات كالتالي: يتم إدخال الرموز المنطقية في سابق المتوالية (وذلك على يسار الرمز \vdash) وفي لاحق المتوالية (على يمين الرمز \vdash).^{*} إذا عرفنا كيف تعمل هذه الرموز داخل سياق قابلية الاشتقاق، فإن ذلك يعني أن الروابط قد تم تفسيرها؛ لأن تفسير الروابط ناتج عن تحديد قواعد استعمالها.

هكذا، يمكن تقديم المنطق بواسطة: أ) تصور مجرد للاستتباع، أي يتم تحديده بواسطة مسلمات، لكن دون أي تعريف تركيبى أو دلالي؛ ب) التعريف المضمر للروابط والعوامل بواسطة قواعد الاستعمال ذات طبيعة تركيبية في سياق الاشتقاق.

5.5. أي نوع من العوامل يتطلب المنطق؟

بهذا المعنى، أي نوع من الرموز يمكن إدخالها؟ بصفة عامة، ستكون الإجابة: أي رمز من الرموز كيفما كان. ولكن على سبيل الاحتراز الذي تستدعيه الحيلة، من الأفضل اعتماد تلك التي لها تقليد راسخ في المنطق، والتي يوجد لها نسق من الخصائص المنطقية الذي سبق تأسيسه.

يمكن استعمال عامل حكمي، كالواجب مثلاً؛ بحيث يكون كل ما يتطلبه الأمر هو بيان كيفية إدخال وإقصاء هذا العامل في حساب المتواليات، دون أن نشغل أنفسنا بصدق أو كذب العبارات التي يتعلق بها الأمر آنذاك.

لقد أشار تارسكي وكارناب، بصفة عامة، إلى تاريخية الطابع الاعتباري الذي يجعلنا نقتصر فقط على عدد قليل من الرموز المنطقية. يبدو أن الإجابة الأولى ستكون أن هذه الرموز القليلة -الروابط الماصدية ("أو"، "و"، "إذا كان... فإن" ثم النفي) والعوامل الماصدية (الأسوار)- هي تلك التي تعيد بناء التصورات المنطقية الأكثر يقينية. بالرغم من صحة هذا الأمر، لكن هذه الرموز، وهذا الأمر صحيح كذلك، قد ساعدت بشكل واضح تماماً، التقليد الذي يتخذ التصور الدلالي للاستتباع كأولية.

إن الإشكالات التي ظهرت في المنطق الموجه، مرتبطة بالمقاربة الدلالية. لهذا السبب، وبناء على نتائج مختلفة، تعتبر العوامل موضع اتهام.

تُمكن المقاربة التي تميز المعنى عن قواعد الاستعمال في سياق قابلية الاشتقاق، من التخلص من تلك المشاكل. وتسمح لتلك العوامل بأن تُستعمل داخل الإجراء نفسه الذي يتم فيه إدخال العوامل الماصدية.

^{*} احتفظنا بالاتجاهات كما في النص الأصلي. لكن على القارئ العربي أن يأخذ بعين الاعتبار أن الأمر ينعكس في اللسان العربي. فسابق المتوالية يكتب على اليمين، في حين يكتب لاحق المتوالية على اليسار. [المترجمان]

تضمن المقاربة الدلالية، الأكثر تداولاً، دلالة المركبات من خلال الانطلاق من دلالة أجزائها؛ فتكون شروط صدق المركبات، نتيجة لذلك، بمثابة دالة صدق مكوناتها.

إنها الفكرة المركزية التي عبر عنها بريور (1960): تمثل الإمكانية الأخرى لإضافة عوامل جديدة لحساب منطقي يتم فيه وصف قواعد الاستعمال داخل السياق الذي تطبق فيه، في نظره، فحاً. لأنه من الممكن إثبات وجود عوامل جديدة، لكنها تخرق حتى قواعد التعقل الضرورية.

مكنت مقاربة بريور الدلالية في علاقتها بالمنطق الموجه، من ظهور نظريات العوالم الممكنة الدلالية التي ناقشناها سابقاً. لقد كان يعتقد أنه منخرط بوجه عام في تقليد منطقي؛ لكنه، في واقع الأمر، منخرط بشكل جزئي فيه (رغم كونه جزءاً في غاية الأهمية). هذا الجزء هو الذي يتم فيه تفسير وتحديد دلالة تعقل ما عن طريق خصائص أجزائه (الصدق والكذب)؛ حيث تتم مراعاة قيم الصدق والكذب هذه خلال كل مراحل التعقل.

5.6. يكون للجزء معنى فقط في السياق [الذي يرد فيه]

هناك تقليد آخر في المنطق والفلسفة، يبنى على فكرة عامة تعتبر الاستدلال بمثابة [وحدة] مجردة⁺ في ذاته، وتفسر دلالة أجزائه، بما في ذلك الروابط، انطلاقاً من الدور الذي تلعبه داخل هذا الاستدلال. يقوم ردّ بلناب على بريور على هذا التأويل (بلناب 1962).

إذا كانت المقاربة الأولى تسمى 'تحليلية'، فإن الثانية تسمى 'تركيبية'.

علينا التساؤل، كيف يمكننا تعريف الروابط في سياق الاشتقاق، إذا كنا نريد تطبيق مقاربة كنتنزن، فيشته^{*}، بوبر وفتغنشتاين الثاني، التركيبية.

6. المنطق الحكمي

في هذا المستوى، وبعد حل إحراج يورغنسن، بتبني طرفه الثاني، انطلاقاً من كون المنطق لا يحيل فقط على العبارات الصادقة والكاذبة، بل أيضاً على تلك التي تتحدد قواعد استعمالها داخل سياق معين بشكل مضبوط، لم يبق سوى الكشف عن مجال المنطق الحكمي.

ينبغي تقديم بعض الأمثلة لنسق منطقي [قائم]. توجد أمثلة لا حصر لها، رغم أنها قد تظهر غير ملائمة من الناحية الفلسفية، إلا أنها ليست بالضرورة كذلك في المنطق، ولا في القانون والمعلومات.

أولاً، ليس المنطق الحكمي الجزء الوحيد من المنطق الذي تتنافس فيه أنساق متعددة. كما ليس من المهم أن لها تمثيلات متعددة ومختلفة؛ بل المهم فيها أنها تعبر عن نواة أساسية (كالتي سماها فون رايت المنطق الحكمي الابتدائي)، وأن لها معيار قانوني^{*} يتم التعبير عنه مسبقاً. إضافة إلى ذلك، على هذه الوفرة في الأنساق ألا تعرقل المستعملين، بل أن تجعلهم أكثر تطلباً، وأن تدفعهم إلى البحث عن التمثيل الأفضل لها؛ خصوصاً عن السياق المعياري الذي يتحقق فيه هذا التمثيل.

^{*}Intelligible.

^{*}وردت في النص الأصلي "Ficht". الظاهر أنه خطأ مطبعي. المقصود هو المنطقي والرياضي الأمريكي F. B. Fitch. لم تُشر الترجمة الفرنسية إلى هذا

الخطأ؛ ينظر ص 25.

^{*}Canonical [المترجمان]

من المرجح أن يتمثل الحل النهائي هنا، في بحث وتقويم القواعد الأكثر ملاءمة للممارسات العملية المتداولة في الاستعمال العادي.

يتم تجسيد الرموز والعوامل المنطقية انطلاقاً من المعايير نفسها، أي انطلاقاً من تحديد قواعد إدخالها وإقصائها في سياق الاستنباط. حيث تظهر دلالتها في سياق الاستنباط من خلال استعمالها ووظيفتها. سيتمنح المنطق الحكمي هذا النوع من القواعد. إن ذلك بسيط نسبياً، بالنظر إلى إمكان صياغة منطق حكمي من خلال تمثيل المتواليات.

على سبيل المثال: ما الذي يمثله إدخال العوامل الحكمية بالنسبة للنسق الابتدائي في سابق المتوالية، لاحق المتوالية ومنطق المتوالية؟ قد يعني ذلك قبول ما يلي كقاعدة إجرائية (بنفس طريقة غنتزن):

القاعدة ⁺وا

أ₁،...، أن ب

وا أ₁،...، وأن ب[♦]واب

إذ يعبر أ₁،...، أن عن أي مجموعة (وقد تكون فارغة)؛ في حين تعبر ب عن عبارة أو متوالية فارغة، لكن لا يمكن أن تتعدى كونها عبارة واحدة فقط. بالإضافة إلى ذلك، يمكن القيام بجميع العمليات [الاعتيادية] التي يتم إنجازها بين العبارات؛ كالنفي مثلاً.

ينبغي على ما تقوم القاعدة بإدخاله أن يتم إدخاله في صيغة كلمات؛ بالقول إن ما يتم استنتاجه عن طريق مجموعة من الواجبات هو واجب.

ينبغي الإشارة إلى أن العملية الحكمية 'وا'، باعتبارها تطبق فقط على عبارة واحدة، لها الخصائص نفسها التي للنفي. يمكن تعريف باقي العوامل الحكمية بالاعتماد على 'وا'. مثلاً: "جا ب = تع ~ وا ~ ب"، و "مع ب = تع وا ~ ب".*

يُصاغ التنسيق الأكسيومي الخاص بنسق الواجب (النسق الحكمي) الأولي كالتالي:

المسلمات:

م[♦]1) (أ[^]ب) ↔ (وا[^]ب) النسق الأولي

م[♦]2) (أ ← ب) ↔ (وا ~ أ)

ق1) إذا كان (أ ← ب) فإن (أ ← ب)

ق2) إذا كان (أ ← ب) فإن (أ ← ب)

⁺ قاعدة الواجب. يرمز 'O' إلى العامل الحكمي للواجب 'وا'. [المترجمان]

[♦] تدل "وا" على العامل الحكمي للواجب. تقرأ "وا أ" و "وا ب"، على التوالي، كالتالي: "من الواجب أن أ" و "من الواجب أن ب". [المترجمان]
* ترمز 'جا' للجواز؛ تقرأ 'جا ب' كالتالي: من الجائز أن ب. وترمز 'مع' للمنع؛ تقرأ 'مع ب' كالتالي: من الممنوع أن ب. ترمز 'تع' للتعريف، وترمز '~' للنفي.

[المترجمان]

[♦] يرمز 'م' إلى المسلمة. وترمز 'ق' إلى القاعدة. [المترجمان]

تع.1) جا = ~ وا ~

تع.2) مع = وا ~

انطلاقاً من القاعدة الأولى، نحصل على أساس هذا التنسيق الأكسيومي كالآتي:

(البرهنة على م1)

(1) $A \vdash A$ المتوالية الأكسيومية

(2) $A, A \vdash A$ من (1) للإضعاف⁺

(3) $(A \wedge B) \vdash A$ من (2) بإدخال \wedge في سابق المتوالية

(4) $(A \wedge B) \vdash B$ وا $A \vdash A$ من (3) بالنسبة لقاعدة وا

بشكل مماثل، وبانطلاق من $A \vdash B$ ، نحصل على:

(5) $(A \wedge B) \vdash A$ وا B

(6) $(A \wedge B) \vdash (A \wedge B)$ من (4) و (5) ومن إدخال \wedge في سابق المتوالية

(7) $A \vdash (A \wedge B)$ ← $(A \wedge B)$ من (5) بإدخال ← في لاحق المتوالية

(8) $A \vdash A$ متوالية أكسيومية

(9) $B \vdash B$ مسلمة

(10) $A, B \vdash (A \wedge B)$ من (8) و (9) بإدخال \wedge في لاحق المتوالية

(11) $A, A, B \vdash A$ وا $B \vdash (A \wedge B)$ من (10) بالنسبة لقاعدة وا

(12) $(A \wedge B) \vdash (A \wedge B)$ وا $(A \wedge B) \vdash A$ من (11) بإدخال \wedge في سابق المتوالية

(13) $A \vdash (A \wedge B)$ ← $(A \wedge B)$ من (12) بإدخال ← في لاحق المتوالية

(14) $A \vdash (A \wedge B)$ ↔ $(A \wedge B)$ من (7) و (13) لإدخال ↔ في لاحق المتوالية

(البرهنة على م2):

(1) $A \vdash A$ متوالية المسلمة

(2) $A, A \vdash A$ من (1) بإدخال \sim في سابق المتوالية

(3) $A, A, A \vdash A$ وا $A \vdash A$ من (2) بالنسبة لقاعدة وا في حالة لاحق متوالية فارغ

(4) $A \vdash A$ وا $A \vdash A$ من (3) بإدخال \sim في لاحق المتوالية

(5) $A \vdash A$ ← $A \vdash A$ من (4) بإدخال ← في لاحق المتوالية

(البرهنة على ق1):

(1) $A \vdash A$ (فرضية)

⁺. أي أن نحصل على (2) بتطبيق قاعدة الإضعاف على (1). [الترجمان]

(2) \vdash و \vdash أ من (1) بالنسبة لقاعدة وا في حالة سابق متوالية فارغ

البرهنة على ق2:

- (1) \vdash أ \leftrightarrow ب (فرضية)
- (2) \vdash (أ \leftarrow ب) من (1) من الإجراء الابتدائي في منطق المتوالات
- (3) \vdash أ ب من (2) بالنسبة للإجراء الابتدائي في منطق المتوالات
- (4) \vdash أ و \vdash ب من (3) بالنسبة لقاعدة وا
- (5) \vdash و \vdash أ \leftarrow ب من (4) بإدخال \leftarrow في لاحق المتوالية
- (6) \vdash (ب \leftarrow أ) من (1) بالنسبة للإجراء الابتدائي في منطق المتوالات
- (7) \vdash ب أ من (6) بالنسبة للإجراء الابتدائي في منطق المتوالات
- (8) \vdash ب و \vdash أ من (7) بالنسبة لقاعدة وا
- (9) \vdash و \vdash ب \leftarrow أ من (8) بإدخال \leftarrow في لاحق المتوالية
- (10) \vdash و \vdash أ \leftrightarrow ب من (5) و (9) لإدخال \leftrightarrow في لاحق المتوالية

بهذه الطريقة، تكون كل مبرهنات النسق الابتدائي متحصلة من القاعدة وا. كما يمكن البرهنة على العكس، إذ إن القاعدة وا الخاصة بمنطق المتوالات مشتقة من التنسيق الأكسيومي للنسق الحكي الابتدائي. من أجل إثبات ما قلناه، سننطلق من التنسيق الأكسيومي التالي الخاص بالمنطق الحكي الابتدائي (والذي يختلف عن ذلك المقدم سابقاً):

المسلمات:

(م1) \vdash و \vdash (أ \wedge ب) \leftrightarrow (و \wedge أ و ب)

(م2) \vdash و \sim و \perp

(م3) \vdash و T

قت*. إذا كان \vdash أ \leftrightarrow ب فإن \vdash و \vdash أ \leftrightarrow ب

حيث يرمز " \perp " إلى التناقض و "T" إلى تحصيل الحاصل.

قبل البدء في البرهنة المشار إليها، ينبغي إثبات ما يلي:

ممهدة: إذا كان \vdash أ \leftarrow ب فإن \vdash و \vdash أ \leftarrow ب

بر⁺: 1. \vdash أ \leftarrow ب فرضية

2. \vdash أ \leftrightarrow (أ \wedge ب) من 1 بالنسبة لـ م. ق (منطق القضايا)

*. رمز قاعدة التكافؤ.

⁺. رمز 'البرهنة'. [الترجمان]

1.3. \vdash و \vdash و $(\wedge \text{ ب})$ من 2 بالنسبة لـ ق

1.4. \vdash و \vdash و $(\wedge \text{ و ب})$ من 3 و م 1 بالنسبة لـ م. ق

1.5. \vdash و \vdash و ب من 4 بالنسبة لـ م. ق

نذكر القارئ أن قاعدة وا تغطي حالتين: الحالة التي يكون فيها لاحق متوالية المقدمة قضية واحدة، والحالة التي يكون فيها لاحق المتوالية فارغا.

البرهنة على الحالة التي يكون فيها لاحق متوالية المقدمة قضية واحدة:

1. \vdash أن ب فرضية
2. \vdash (\vdash أن \vdash ... (أن \vdash ب) ...) من 1 بالنسبة للمبرهنة الفوقية للاستنباط
3. \vdash (\vdash أن \vdash ... \vdash ب) من 2 بالنسبة لـ م. ق
4. \vdash (و \vdash أن \vdash ... \vdash ب) من 3 بالنسبة للممهدة
5. \vdash (و \vdash أن \vdash ... \vdash ب) من 4 و م 1 بالنسبة لـ م. ق
6. و \vdash ، ... ، و أن \vdash و ب من 5 بالنسبة لـ م. ق

البرهنة على الحالة التي يكون فيها لاحق المتوالية فارغا:

1. \vdash أن ، ... ، ب فرضية
2. \vdash أن ، ... ، ب تكافئ 1. في منطق المتواليات.
3. \vdash (\vdash أن ، ... ، ب) من 2 بالنسبة لمنطق القضايا
4. \vdash و (\vdash أن ، ... ، ب) من 3 بالنسبة لـ ق
5. \vdash و (\vdash أن ، ... ، ب) من 4 ومن المسلمة 2 بالنسبة لـ م. ق
6. \vdash و (\vdash أن ، ... ، ب) من 5 بالنسبة للمسلمة 1
7. و \vdash ، ... ، و أن ب تكافئ 6 بالنسبة لمنطق المتواليات

إذا أردنا تحقيق نتائج أقرب إلى الممارسة القانونية، فإن صياغة عوامل جديدة يحتاج إلى إنشاء أداة أكثر تطورا، مع اتخاذ الاحتياطات نفسها كما هو موضح هنا.

7. أهمية حل الإحراج بالنسبة للمنطق بشكل عام

لا يسمح لنا حل الإحراج فقط بإعادة عبارات كانت مستبعدة منذ أرسطو إلى مجال المنطق، مثل الأوامر؛ بل يلزمنا أيضاً، بالنظر للتغيير الذي حصل في ترتيب الأولويات، بالانطلاق من تصور مجرد للاستتباع.

يمكن أن نفهم الآن وبشكل أكثر وضوحاً، مثلاً، لماذا يحمل كل من النفي الحدسي والنفي التقليدي خصائص مختلفة؛ ولماذا، بسبب ذلك، ليسا نظريتان منفصلتان للنفي، وإنما عاملان مختلفان لهما معاني مختلفة وغير متضاربة. ومع ذلك، إذا كنا نرغب في فهم معناهما، فيجب أن تكون لدينا معرفة دقيقة بسياق الاشتقاق في كليته. والشئ نفسه يمكن قوله عن الشرطيات.

يعني التأويل - كما أوضحنا في حديثنا السابق - إنشاء قواعد الاستعمال الخاصة بعامل ما في سياق الاشتقاق. يسري هذا على جميع العوامل، تقليدية كانت أو جديدة، كما هو الحال بالنسبة للعامل الجديد "وا". كما ينبغي أن يسري على العوامل الأخرى التي يمكن أن تُطبق عليها شروط الإدخال والإقصاء الموضحة أعلاه.

إن المنطق الذي نهتم به هو ذلك المنطق الذي تكون فيه قواعد إدخال أو إقصاء العوامل قائمة على التواطؤ، تبعاً للممارسة اللغوية المعمول بها. أما السؤال المتعلق بمدى استجابة هذه القواعد للممارسة المعمول بها، فهو ذو طابع تجريبي.

من بين الخطابات التي تجاهلها، بلا شك، الحكم الفلسفي المسبق، تلك التي تتضمن تصورات حكمية؛ إلا أنها ليست الوحيدة. فبالإضافة توجد خطابات أخرى، مثل الخطابات التفضيلية.

لا تكمن المشكلة في تحديد أي واحد من الأنساق المختلفة هو "المنطق الصحيح"، بل تكمن بالأحرى، كما أكد على ذلك كارناب، في فحص "خصائصها الصورية وإمكانات تأويلها وتطبيقها في العلم".

8. النتائج بالنسبة إلى علماء الحاسوب

تتمثل أهم نقطة فيما ذكرناه هنا بالنسبة لعلماء الحاسوب، في التوضيح الذي قمنا به لأحد أشكال العرض [الممكنة] للمنطق الحكمي، الذي يمكن بناؤه باعتماد المعايير نفسها المعتمدة في أي نوع آخر من منطق المتواليات. علاوة على ذلك، فإن المنطق الحكمي الذي تم عرضه قابل للبحث.

كلما كانت القواعد المنطقية أكثر تجريداً وتركيبية، كلما كان من السهل حوسبتها.

نجد الحكم المسبق الفلسفي للأولوية الدلالية، أيضاً في عالم الحاسوب. حتى عندما يتم العمل بالاعتماد فقط على عبارات في سياق اشتقاق محدد، مازال كثير من الناس يعتقدون أنهم في الواقع "يستعملون" القيم الصدقية، أي "صادق" و"كاذب"¹.

نعتقد أن إعادة الصياغة المجردة للتصورات المركزية في المنطق، عوض المقاربة الدلالية لتارسكي، ستشجع على التقدم في مجال المعلومات؛ لأنه من المستحيل نقل تصورات دلالية للحاسوب، بل [ما يمكن نقله هو] فقط ارتباطاتها التركيبية. إذا تم الأخذ بالبعد التركيبي فقط، بالنسبة للملاءمة والاتساق وتصورات منطقية أخرى، بما فيها العوامل، فإن هذا من شأنه التوسيع من مجال الحساب الآلي.

إذا كان ما نقترحه صحيحاً، فسيؤدي بالطبع إلى فتح مجالات جديدة للحسابات المنطقية، كما سيساهم في صياغة معايير تتعلق بالحوسبة واتخاذ القرار بشكل آلي، في المنطق الحكمي مثلاً. على علماء الحاسوب أن يضعوا هذا في حساباتهم، لأنه يهدف إلى توسيع مجال عملهم وتطبيقاته؛ إذ يُفترض في كل ما هو قابل للحساب والبحث، بصف عامة، أن يكون قابلاً للحوسبة.

¹. تجدر الإشارة إلى أن خوارزمية وونغ، مثلاً، يتم عرضها باعتماد حدود الصدق والكذب، مع أنها في الواقع تعمل باعتماد المتواليات. راجع، على سبيل المثال، مورتون لويس شاكرين 1985.

هناك مشكلة أخرى: ما الذي يمثله بالضبط مستوى التعقيد، الناجم عن التنفيذ الفعلي لهذه القواعد، بالنسبة لعالم الحاسوب. بالإضافة إلى تصور قابلية البث الذي نعتبره حاسماً، يمكن إضافة شرط الفعالية، الذي يعتمد من حيث المبدأ، على التقدم في علوم الحاسوب والبرمجة المنطقية.

إنها، على كل حال، مسألة سنتطرق لها في مقال آخر.

لائحة المراجع

- Alchourrón, C. E. 1988. Truth and Falsity in the Logic of Norms. Paper presented at the "Jornadas de Logics Informatics Juridica", San Sebastián, September 1988.
- Aristotle. 1923. *De Interpretations*. In *The Works of Aristotle*. Trans. and ed. W. D. Ross, vol. 1. Oxford: Oxford University Press.
- Ayer, A. 1. 1958, *Language, Truth and Logic*. London: Victor Gollancz.
- Belnap, N. D. 1962. Tonle, Plonk and Mink. *Analysis* 22.
- Carnap R. 1938. *Foundations of Logic and Mathematics*. Chicago: University of Chicago.
- 1948. *Introduction to Semantics*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Gentzen, G. 1934. Untersuchungen fiber dos logische Schliessm *Mathematische Zeitschrift* 39.
- Hare, M. 1952. *The Language of Morals*. Oxford: Oxford University Press.
- Jørgensen, J. 1937-38. "Imperatives and Logic", *Erkenntnis* 7.
- Kalinowski, G. 1965. *Introduction à la logique juridique*. Paris : Bibliothèque de Philosophie du Droft.
- Kasen, H. 1960. *Reine Rechtslehre*. 2nd ed. Vienna-. Deuticke.
- 1979. *Allgemeine Theorie der Normen*. Vienna: Manz.
- Lewis, D. 1987. *Contrafactuals*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Mally, E. 1926. *Grundgesetze des Sollens. Elements der Logik des Willens*. Graz: Leuschner & Lubenski.
- Neri Castañeda, H. 1975. *Thinking and Doing: The Philosophical Foundations of Institutions*. Dordrecht: Reidel.
- Prior, A. N. 1960, The Runabout Inference-Ticket. *Analysis* 21.
- Ross, A. 1941. Imperatives and Logic. *Theoria* 7.
- 1967. *Directives and Norms*. London: Routledge & Kegan Paul.
- Shagrin, M. L. et al. 1985. *Logic: A Computer Approach*. New York: McGraw-Hill. Tarski, A. 1944. The Semantic Conception of Truth. *Philosophy and Phenomenological Research* 4.

— 1956. *Logic, Semantics and Metamathematics*. Oxford: Clarendon.

Wang, H. 1974. *From Mathematics to Philosophy*. London: Routledge & Kegan Paul.

Wittgenstein, L. 1955. *Philosophische Untersuchungen. Philosophical Investigations*. Trans. G. E. M. Anscombe. New York: Macmillan.

— 1961. *Tractatus Logico-philosophicus*. Trans. D. F. Pears and B. F. McGuinness. London: Routledge & Kegan Paul.

Wright, G. H. von. 1963. *Norm and Action*. London: Routledge & Kegan Paul.

— 1983 *Norms, Truth and Logic*. In C. H. von Wright, *Practical Reason*. London: Basil Blackwell.